Theologisch-praktische Quartalschrift
1921.
74. Jahrgang. — IV. Heft. —

Kontroversen.

Von P. Augustin Rösler C. Ss. R., Breslau-Grüneiche.

4. Wie soll unsere Jugend reifen?

„Wir müssen mit den fünfzehnjährigen Selbständigen rechnen." Etwa zwanzig Jahre ist es her, daß dieser Satz aus der Feder eines Jugendführers in katholischen Zeitungen zu lesen war. Er hatte Kopfschütteln der Mißbilligung bei vielen und Kopfnicken der Zustimmung bei manchen zur Folge. Von fertigen Menschen im eigentlichen Sinne kann auch nach manchem Jahrzehnt der Selbsterziehung kaum gesprochen werden, und nun sollte das der Schule kaum entwachsene Kind eine genügende Fertigkeit erlangt haben, um selbständig auftreten zu können. War das als Zukunftsprogramm mit den „fünfzehnjährigen Selbständigen" gemeint, so mußten alle kopfscheu werden, die nach althergebrachter Weise erzogen worden waren und selbst diese Weise der Jugenderziehung pflegten. Der angeführte Satz wollte aber wohl zunächst nur auf die ernste Tatsache hinweisen, daß es Fünfzehnjährige gab und gibt, die sich einbilden, selbständig zu sein und demgemäß auftreten. Die Tatsache selbst war für den Beobachter der Zeit zunächst an der heranwachsenden Jugend der sogenannten „Arbeiterklasse" im sozialdemokratischen Lager handgreiflich. Wer gilt als selbständig oder sucht seine Selbständigkeit geltend zu machen? Wer genügend Geld besitzt oder einnimmt, um selbst für seine Lebensbedürfnisse zu sorgen. Die schulentlassene Jugend beiderlei Geschlechts fand nun auch trotz des Prädikates „ungelernt" bei vielen Unternehmern Beschäftigung und Lohn. Nach kurzer Zeit traten sie den Eltern gegenüber selbständig auf. Von ihrem Lohne zahlten sie den Eltern Miete und Kostgeld, wenn sie überhaupt in der elterlichen Wohnung verblieben. Gewöhnlich waren

die Eltern damit durchaus zufrieden. Waren die Familienbande nicht religiös-sittlich gefestigt, so zerrissen sie freilich bald gänzlich. Sohn wie Tochter ließen sich von Vater und Mutter nichts mehr sagen; sie sorgten ja selbständig für sich und meinten nun in jeder Beziehung zu wissen, was sie zu tun hätten. Sonstige soziale und staatliche Schranken dieser Freiheit wurden unwillig als drückende Last mit der Hoffnung auf befreiende Umwälzung aller überlieferten Verhältnisse getragen.

Die „proletarische Jugend" hat nun nicht allein den Weg zur frühreifen, bezw. unreifen Selbständigkeit eingeschlagen. Die letzten Jahrzehnte vor dem Kriege haben allmählich in allen Kreisen der Bevölkerung unter der Jugend eine Bewegung zu diesem Ziele hervorgerufen. Eine „revolutionierende Pädagogik"[1]) steht damit als Ursache oder Wirkung in Verbindung. Ehe wir übersichtlich darauf eingehen, soll aus dem bereits Gesagten sich ergeben, wie das Rechnen mit den „fünfzehnjährigen Selbständigen" zustimmend als eine dringende Forderung der Gegenwart aufgefaßt werden konnte, ja mußte. Ausgezeichnet sagt diesbezüglich O. Eberhard in dem angeführten Artikel des Roloffschen Lexikons: „Erziehliche Weisheit und christliche Liebe gebieten, dieser mit Wucht ins Leben getretenen neuen Erscheinung suchend und deutend nachzugehen, mag man noch so sehr von der Unvernunft mancher ihrer Aeußerungen überzeugt sein. Aber nicht von der unfertigen Jugend aus, die sich mit der Ausschaltung des Generationsbegriffes selber eines tiefsten Moments ihrer Lebenserziehung begibt, sondern von der älteren Generation, den Eltern und Lehrern, aus wird die Revision des Erziehungsgedankens und einzelner Erziehungsmaßnahmen zu beantworten sein."

In der wenigen Jahren seit dem Erscheinen von Roloffs Lexikon hat sich so viel Neues in der Jugendbewegung zugetragen, daß der Artikel heute mancher Ergänzung bedarf, aber die Richtlinien für die Stellung zu der modernen Jugendbewegung behaupten ihre wertvolle Bedeutung. Dazu gehören die Worte: „Die wirtschaftliche und soziale Entwicklung hat die Freiheitsstimmung dieser Jugend[2]) nachhaltig verstärkt. Daraus ergibt sich für Haus- und Schulerziehung die schwere Aufgabe der ‚Führung' (Päd-Agogik) zwecks Ausgleichs

[1]) Vgl. den Artikel unter diesem Titel in Roloffs „Lexikon der Pädagogik", 4. Bd., 362.

[2]) Der Verfasser hat zunächst die Großstadt-Jugend im Auge.

zwischen Autorität und Freiheit, und zwar der Seelenführung (Psych-Agogik) hin zu wahrhaft innerer Freiheit, geistiger Reife und sittlich-religiöser (richtiger: religiös-sittlicher) Charakterstärke. Den Weg zu diesem Ziele zeigt aber gegenwärtig nicht mehr jene einseitige, unpsychologische Autoritätspädagogik, die nur Passivität, Rebellion der Heuchelei züchtet,[1]) sondern eine religiös inspirierte, auf Vertrauen gegründete Moralpädagogik, etwa im Foersterschen Sinne." Den Hinweis auf Foerster würde der Verfasser heute wohl unterlassen. Mit der Gegenüberstellung aber von „Autoritätspädagogik" und „Moralpädagogik" hat er die Kontroverse gekennzeichnet, die heute zwischen Jugendpflege und Jugendbewegung auch in katholischen Kreisen lebhaft geführt wird. „Der alte, nie ausgetragene Kampf der Alten und Jungen, des kommenden und des gehenden Geschlechts, durchzieht die ganze Geschichte der modernen Jugenderziehung. Im Kriege begann die Kritik und rasch schritt der Gegensatz dem Höhepunkt entgegen. Auf einmal erschien da die vorher so freudig begrüßte und geförderte Arbeit der Jugendpflegeverbände als ein großer Holzweg. Es werden grundstürzende andere Möglichkeiten der Erziehung für die Jugend vorgeschlagen. Die Fremderziehung soll einer Selbsterziehung Platz machen. Die Jugendpflege soll zur Jugendbewegung werden. Das Fanal wird von der Jugend vorangetragen. Sie fordert die bestehenden Pflegeorganisationen zur Stellungnahme heraus: ‚Jugendpflege oder Jugendbewegung!', so lautet das Kampfgeschrei."[2]) In Wien artete diese Kontroverse schon ziemlich lange vor dem Kriege in den unerquicklichen Streit mit politischem Einschlag aus. Der damals jugendliche Führer Anton Orel rief für und gegen sich eine Bewegung ins Leben.

Gegenüber den dort und in ganz Oesterreich bestehenden Jünglingsvereinen unter der Leitung eines Präses wollte die neue Richtung unabhängig von solcher Leitung sich selbständig betätigen, ohne die Fühlung mit der kirchlichen Autorität aufzugeben. Im Klerus selbst rief der Kampf Gegensätze hervor. Hoffentlich gelingt es, in Deutschland die Kontroverse zwischen Jungen und Alten vor ähn-

[1]) Dieser Satz bedarf sicher der Einschränkung, falls nicht geradezu ein Mißbrauch der Autorität gemeint ist.

[2]) E. Storz im „Magazin für Pädagogik". Rottenburg 1921, Nr. 26, S. 253.

lichen Entgleisungen zu bewahren und den Forderungen der Zeit Rechnung zu tragen, ohne die überlieferten, unumstößlichen Grundsätze der Jugendbildung anzutasten. Schroffe Ablehnung aller Neubildungen wird nicht minder aussichtslos und ungerecht sein als blindes Voranstürmen auf den neuen Bahnen. Nicht in erzwungenen faulen und halben Zugeständnissen zwischen beiden Richtungen wird die glückliche Lösung der Kontroverse zu suchen sein, sondern in klaren Grundsätzen, die in der katholischen Auffassung der Jugendbildung wurzeln. Von einem kurzen Rückblick auf die Entwicklung der ganzen Jugendbewegung müssen wir dabei ausgehen.[1])

Wie die veränderten wirtschaftlichen Verhältnisse auf die heranwachsende Jugend in der wichtigsten Entwicklung vom 14. bis zum 18. Lebensjahre wirken, wurde eingangs angedeutet. In der studierenden Jugend wurde das Verlangen nach Selbständigkeit durch die überhandnehmende Verdächtigung der Religion und jeglicher Autorität geweckt und gefördert. Männer wie Gurlitt, Wyneken, Natorp konnten mit ihren grundstürzenden „Reformen" nur deshalb erfolgreich auftreten, weil seit langem der christliche Glaube samt christlicher Sitte in weiten Kreisen untergraben war. Das tägliche Leben der großen Gesellschaft gestaltete sich mehr und mehr zu einem unchristlichen und gegenchristlichen Naturalismus. Die Natur freilich kam dabei selbst bedeutend zu kurz. Die Gesellschaftsformen entwickelten sich zur Unnatur, wogegen die Jugend zunächst einen natürlichen, gesunden Widerwillen empfindet. Diese Unnatur kam auch in dem übertriebenen Schulzwange zum Ausdruck, der allmählich jede freie Entwicklung verhinderte. Preußen als das vielgerühmte und nachgeahmte „Land der Schulen und Kasernen" beschlagnahmte den jungen Menschen schließlich derart, daß Auflehnungen gegen diesen Zwang nicht befremden konnten. Im Verein mit den erwähnten Reformideen rief die Schulmüdigkeit, die sich bis zum Haß gegen die Schulautorität steigerte, seit 1898 die „Wandervogel"-Bewegung ins Leben. „Der Haß gegen die Bevormundung durch die Schule hat den Wandervogel geboren", heißt es geradezu in dem Berichte darüber. Idealschwärmerisches Jugendstreben ist in dieser Bewegung trotz aller Verirrungen nicht zu verkennen. Der Kampf gegen die moderne sinnlose Genußsucht, gegen Alkohol

[1]) Vgl. Dunin-Borkowski S. J. Führende Jugend. Berlin und Bonn 1920, S. 22, ff.

und Nikotin, die zum körperlichen und geistigen Verderben der Jugend ausschlägt, wandte sich schließlich auch gegen das Elternhaus, wo diese Auswüchse geduldet worden waren. Die Jugend meinte ein neues Geschlecht erziehen zu sollen. „Nicht die Eltern erziehen die Kinder, sondern die Kinder müssen die Eltern erziehen" wurde zur Losung. Rousseaus Grundirrtum von der unverdorbenen Natur verleitete die „Wandervögel" auch, die Lösung des sexuellen Problems in die Hand zu nehmen. Das gemeinsame Wandern von Burschen und Mädchen sollte reine Freundschaftsverhältnisse mit „erotischer Nuance" begründen. Die Schriften von Hans Blüher, welche „die Jugend aus den Händen von Priestern und Schulmeistern befreien" helfen wollen, zeigten den Irrweg freilich so deutlich, daß im „Wandervogel" selbst Spaltungen entstanden, die bis heute dauern. Zu welchen Ergebnissen die ganze Richtung führt, von skandalösen Herausforderungen ganz abgesehen, ergibt sich aus einer Zuschrift an die „Albvereinsblätter", die Anfang August dieses Jahres in mehreren süddeutschen Zeitungen nachgedruckt wurde. „Ich bin", sagt der liberale Verfasser, „von jeher ein begeisterter Vertreter des freien Verkehrs der Geschlechter, des gemeinsamen Wanderns, des Kampfes gegen überlieferte Moralbegriffe gewesen. Aber mählich dämmert mir die Erkenntnis, als hätten wir damit eine große, große Dummheit gemacht. Erstarrte Sitten sind unwürdiger Zwang, aber die Sitte selbst in Ursprung und Herkunft hat tiefen Sinn. Niemand rennt ungestraft gegen sie an. Ob nicht die Ehelosigkeit so vieler gesunder, kräftiger Wandervögel und wundervoller mütterlicher Mädel auf Konto unseres allzufreien Verkehrs der Geschlechter zu buchen ist? Und ob nicht der unglückliche Ausgang so mancher ‚freideutschen' Ehe auf demselben Blatte steht? Ich bin weder Physiologe noch Psychologe, aber mein Laienverstand sagt mir, daß der dauernde sexuelle Anreiz und der stetig stattfindende Ausgleich der Spannung erschlaffend auf die Triebe und zerstörend auf die gesunde Geschlechtskraft wirken muß. Und ich fürchte, es ist so. Dann hätten wir allen Grund, zur alten Generation: Pater peccavi zu sagen. Wir alle wollten ja zurück zur Natur und sehen jetzt mit steigendem Entsetzen, daß es nichts Unnatürlicheres gibt, als den Typ ‚freideutsches Mädel', auf dessen Reinheit, Zartheit und Mädchenhaftigkeit wir einmal stolz waren."

Der Hinweis auf das „freideutsche Mädel" ist in der nahen Verwandtschaft des „Wandervogels" mit dem Verbande der „Freideutschen Jugend" begründet. Seit dem ersten „Freideutschen Jugendtage" 1913 auf dem Meißner im hessischen Berglande verfolgen die Anhänger dieser Vereinigung nach der „Meißnerformel" ihre Reformpläne, die infolge ihrer unklaren Umsturzideen zu mannigfacher Zersplitterung führten. Die Vernunft nötigte auch hier, wenigstens etwas zur Klärung der Ziele und zur Versöhnung mit dem wirklichen Leben zu tun oder zu sagen. Ursprünglich hieß es nebelhaft: „Die freideutsche Jugend (F. J.) soll aus eigener Bestimmung, in eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten. Für die innere Freiheit tritt die F. J. unter allen Umständen geschlossen ein." Bereits 1914 erklärte aber die F. J.: Bei der Idee der „Selbsterziehung" handle es sich fortan nicht um Bekämpfung und Ersetzung der bestehenden Erziehungsmächte, sondern darum, die Vermittlung der von den Aeltern erworbenen und überlieferten Werte zu ergänzen. In ähnlicher Weise suchen die jugendlichen Leser des „Vortrupp" ihre Reformpläne „in bewußter Abkehr von der großstädtischen Unkultur" zu betätigen.

Die sozialdemokratische Jugend ihrerseits trat ebenfalls zu Vereinen zusammen, die aus rein hygienischen Gründen den Genuß von alkoholischen Getränken und das Rauchen ausschlossen. Im Verkehr der Geschlechter sollte dagegen wie im „Wandervogel" möglichste Freiheit obwalten. Die Bekämpfung der bürgerlichen Gesellschaft war und ist natürlich das Hauptziel, worauf diese Rekruten des Umsturzes sich vorbereiten.

Eine Verbindung der Jugendpflege mit der Jugendbewegung stellt die von England ausgehende internationale Organisation der Pfadfinder dar. In Deutschland fand dieselbe dem Geist der Zeit entsprechend überaus schnelle Verbreitung. Die Erziehung zur Selbständigkeit, die in den Massenvereinen so viel zu wünschen läßt, strebt der Pfadfinderbund durch die kleinen Abteilungen an, worin die Teilnehmer sich gegenseitig überwachen und fördern. Auch die weibliche Jugend organisierte sich nach dem Pfadfindergedanken. Das Zusammengehen der Geschlechter blieb aber, zumal nach den üblen Erfahrungen im „Wandervogel", ausgeschlossen. In religiöser Beziehung war und ist der Pfadfinderbund „neutral"; das Hauptgewicht wird auf die nationale und körperliche, bezw. militärische

Ertüchtigung gelegt. Das allein rechtfertigt jedoch schon die Bedenken, die gegen diese Richtung der Jugendbewegung laut geworden sind. Ueberdies ist Ueberschätzung der jugendlichen Kraft, die auf die Jugend selbst schädlich zurückwirke, darin gefunden worden.[1]) Zweifelsohne aber verderblich für jede und besonders für die katholische Jugend sind die grundstürzenden Bestrebungen der „freideutschen" Organisation. „Ob wohl der Krieg Führer und Geführte in dieser eigenartigen Jugendbewegung Vernunft gelehrt hat? .... Die katholische Jugenderziehung hat gewiß alle Veranlassung, die Revolution der Jugend gegen die Erzieher, die aus ‚Wandervogel' und ‚freideutscher Jugendkultur' ausgegangen ist, auch nach dem Kriege im Auge zu behalten; es muß verhütet werden, daß die Flamme auf unser Dach herüberschlage."[2])

Nun glüht aber, wie angedeutet wurde, in dieser Flamme irregeleiteter Jugendbegeisterung doch nicht bloßes Höllenfeuer. Der Ruf: „Zurück zur Natur!" ist gegenüber einer zur Unnatur ausgearteten Kultur sicher berechtigt, wenn er Rückkehr zu einem Leben gesunder, christlich verklärter Einfachheit und Bedürfnislosigkeit bedeutet. Die entnervende Genußsucht, die auf den reifenden Jüngling und die Jungfrau beim Austritt aus der Volksschule oder beim Eintritt in höhere Schulen lauern, muß jedenfalls ernster bekämpft werden, als es bisher wenigstens in manchen katholischen Studentenverbindungen und Jugendvereinen der Fall war. Alkohol und Nikotin sind nun einmal übermächtige Feinde der Volksgesundheit. Das Streben der sozialdemokratischen und freideutschen Jugend in dieser Beziehung ist daher nicht gering zu schätzen. Ihre falsche Freiheitsidee kann jedoch den notwendigen Wiederaufbau der Gesellschaft nicht herbeiführen. Aber der Freiheitsdrang und der Reformeifer, der nun einmal die Jugend beseelt, muß durch ein ernstes katholisches Christentum in die rechten Bahnen gelenkt werden. Die marianischen Jugendkongregationen haben, gut geleitet, herrliche Leistungen aufzuweisen. Viele Sodalentage von Studierenden und

---

[1]) Jakob Hoffmann, Handbuch der Jugendkunde und Jugenderziehung. Freiburg 1919, S. 306. Vgl. Dunin-Borkowski a. a. O., S. 28 bis 32.

[2]) A. a. O., 133. Vgl. J. Hoffmann, Christliche Jugendkultur oder die freideutsche Wynekens? Donauwörth 1916. Die unlängst erfolgte strafrechtliche Verurteilung des „Pädagogen" Wyneken wird hoffentlich vielen Freideutschen die Augen geöffnet haben.

Jugendlichen aller Stände in der Gegenwart sind ein wahrer Trost für den Seelsorger. Wenn aber neben diesen und ähnlichen Vereinigungen derselbe katholische Geist die Jugend beiderlei Geschlechts in neuen, zeitgemäßen Formen zur Herbeiführung einer besseren christlichen Kultur einigt, so wird der katholische Priester zuerst sie von Herzen begrüßen müssen, vorausgesetzt, daß sie den Stempel echten Christentums an sich tragen. Die letzten Jahre haben nun solche Früchte des katholischen Geistes gezeitigt.

Geradezu als „das katholische Gegenstück" zum Wandervogel, zum „Vortrupp" und zu der freideutschen Jugend ist die „Großdeutsche Jugend" bezeichnet worden. Die bekannte Zeitschrift: „Das Heilige Feuer" hat die jungen Herzen, die in Liebe zum großen deutschen Vaterlande schlagen, entzündet und unter der Führung von Dr Nikolaus Ehlen seit 1915 zu dem Bunde „Großdeutsche Jugend" vereinigt. In Gruppen von je 15 Mitgliedern vereinigt wollen dieselben das deutsche Volk zurück zur Natur und zum kirchlichen Christentum führen. Neben dem Kampfe gegen die ausgeartete Genußsucht hat die G. J. fast die ganze Erneuerung der Gesellschaft in ihr Programm aufgenommen. Boden- und Wohnungsreform, Ersetzung der Scheinkunst durch wahre Kunst u. s. w. will sie betreiben. Zu diesem Zwecke suchen die Mitglieder auf ihren Wanderungen mit dem Volke in unmittelbare Beziehung zu treten. Durch „keusche, unbefleckte Selbstbewahrung" wollen die Mitglieder beiderlei Geschlechts aus allen Berufsklassen sich zu starken Persönlichkeiten heranbilden. Von einem Verkehr wie im „Wandervogel" kann daher keine Rede sein. Unwillkürlich wird sich dem nüchternen Beurteiler dieser Bewegung allerdings die zweifelnde Frage aufdrängen, ob die G. J. ihr Ziel nicht zu hoch gesteckt hat. Wenn sie ihre Mitglieder auch mit sorgfältiger Auslese in den reiferen und älteren Schichten der Jugend sucht, so liegt die unmittelbare Arbeit an einer solchen Volkserneuerung doch schon jenseits der eigentlichen Jugendjahre. Immerhin muß eine Jugend, die sich auf solche Lebensarbeit vorbereitet, als ein hocherfreuliches Zeichen der Zeit angesehen werden.

Dem Streben nach alkoholfreier Lebensweise unter der studierenden katholischen Jugend verdankt eine andere Form der Jugendbewegung ihre Entstehung, der „Quickborn". Derselbe steht heute im Vordergrunde des allgemeinen Interesses. Auf Anregung des Dr Bernhard Strehler in Neisse schlossen sich 1909 die Zirkel absti-

nenter katholischer Gymnasiasten zusammen. Als ihr Vereinsblatt wurde 1913 der „Quickborn" gegründet. „Aus dem Verzicht auf die Trinksitten durch freiwillige Enthaltung entstand notwendig die Abwendung von einer alten, brüchigen Gesellschaftsform und einer abgestandenen, unnatürlichen Lebensart." Die innere und äußere Entwicklung ging unter den Nöten und Antrieben einer neuen Zeit schnell voran. Der Verzicht auf geistige Getränke gilt heute nur als anfängliches Auslesezeichen. „Nicht jeder, der den Alkohol ablehnt, ist für uns zu brauchen. Wer nicht unseres Geistes ist, wer nur den ersten Schritt mit uns gehen will und nicht den ganzen Weg der Selbstzucht, Selbstbeherrschung, Selbsterziehung, der gehört nicht in unsere Gruppen."[1])

Den Kern des „Quickborn" bildet die Jugend beiderlei Geschlechts auf den höheren Schulen. Die zur Universität übertretenden oder als Hochschüler eintretenden Quickborner sind als eigene Verbindung unter dem Namen „Hochland" mit der Bewegung vereinigt. Die ehemaligen Mitglieder des „Quickborn" im Berufsleben bleiben als „Großquickborn" zusammengeschlossen. Der Ankauf der Burg Rothenfels am Main 1918 brachte dem Quickborn außerordentliche Förderung. Im August 1919 konnte dort die erste große Tagung gehalten werden,[2]) der 1920 die zweite und 1921 die dritte folgte. Unsere Quartalschrift (1921, S. 475) hat in einem wohlwollenden Bericht über den 2. Quickborntag, bezw. über die oben erwähnte Denkschrift „Wehender Geist" aus der Feder des P. Gatterer S. J. die Vorwürfe und Vorurteile gegen den Quickborn abzuweisen gesucht. Der Haupteinwurf gegen die Bewegung, daß nämlich die Quickborner mit ihrem Streben nach Selbständigkeit ähnlich dem Wandervogel jede Autorität und Jugendpflege ablehnen, ist allerdings durch die erwähnte zweite Tagung und den Bericht darüber hinfällig geworden. Die dort versammelte Quickbornjugend sagt in ihrem Huldigungstelegramm an den Heiligen Vater: „Fest auf dem Boden der katholischen Weltanschauung stehend und die von Gott gesetzte Autorität der Kirche und ihren vollen Lehrinhalt anerkennend, betrachten wir es als unsere Hauptaufgabe, bewußt Katholiken der

[1]) Wehender Geist. Der zweite deutsche Quickborntag. Herausgegeben von Hermann Hoffmann. Deutsches Quickbornhaus 1920, S. 120.

[2]) Die Tage auf Burg Rothenfels. Erster deutscher Quickborntag. Herausgegeben von Prof. Hermann Hoffmann.

Tat zu werden, und suchen dieses Streben im Vertrauen auf die Hilfe unserer geistlichen Berater zu verwirklichen." Wenn „Buben und Mädchen" gelegentlich dieser Tagung getrennt geistliche Uebungen unter der Leitung von Ordenspriestern halten, wenn die Mädchen insbesondere durch die hervorragende Frau Dr Helene Weber in belehrenden Vorträgen geschult werden, so ist hier doch Jugendbewegung und Jugendpflege in harmonischer Weise verbunden, wie es P. Dunin-Borkowski in seinen Schriften: Führende Jugend, Aufgaben und Gestalten junger Führer, Berlin 1920, und: Reifendes Leben, Berlin 1920, gefordert und in musterhafter Anschaulichkeit geschildert hat. Die Kontroverse kann hier der Hauptsache nach als erledigt angesehen werden. Auf andere Weise freilich kommt diese Harmonie in den älteren Jugendvereinen zum Ausdruck, aber das Ziel, das sich der Quickborn steckt, wahre Jugendlichkeit, Freiheit und Freude zu pflegen, schwebte und schwebt auch den Leitern dieser Vereine vor, sobald sie ihrer Aufgabe gewachsen sind. Bezüglich der sexuellen Frage kann die Entschließung der Tagung über die Beziehung der Geschlechter zueinander kaum besser gefaßt sein:

„Die geschlechtliche Reife" heißt es, „vollzieht sich zwischen 14 und 24 (bei Mädchen 22) Jahren. In dieser Zeit soll dem Körper und der Seele Zeit und Kraft gegönnt werden, sich ungestört zum Vollmenschen zu entwickeln. Der Junge soll erst ein ganzer junger Mann werden, das Mädchen eine edle Frauenseele sich erringen; das Mittel hiezu heißt Selbstbesinnen und Selbstzucht. Dann mögen und sollen die wirklich gereiften Menschen die Ergänzung im anderen Geschlechte suchen. Dann werden sie imstande sein, Nervenerregung von der edlen seelischen Liebe zu unterscheiden und die Wahl des Lebensgefährten nach höheren Rücksichten, die das Lebensglück sichern, nicht mit blinder Leidenschaft zu treffen. Aus diesen Gesichtspunkten ergibt sich für Quickborn als katholische Jugendbewegung die Forderung, daß die Gruppen getrennt sind, getrennt arbeiten, getrennt wandern und getrennt sich unterhalten."

Es wäre zu wünschen, daß diese Klarheit in allen Jugendvereinen auch der älteren Richtung stets zur Richtschnur diente. Das Erfreulichste jedenfalls ist bei der ganzen Bewegung, daß sie ganz und gar mit dem katholischen Glaubensleben Ernst machen will. Selbstbewußte und selbständige Katholiken, denen Gottesdienst nicht bloß eine hergebrachte Begleiterscheinung, sondern erstes Lebenselement ist, zu bilden, strebt der Quickborn an. Hierin besteht die Freiheit, die von innen heraus ihre religiösen Pflichten erfüllt und von innerem Drange statt von äußerem Zwange sich leiten läßt.

Die bisherigen Erfolge des Quickborn, die freilich erst der Bewährung und Vertiefung durch die kommenden Jahre bedürfen, haben den Gedanken geweckt, auch die katholische Jugend der Volksschule beim Verlassen der Schule auf ähnliche Weise zu vereinigen. „Jungborn" ist das Unternehmen genannt worden.[1]) Hoffentlich wird es glücken, entsprechende Erfolge zu erzielen. Die Jugend auf den Gymnasien und Realschulen ist und bleibt aber auf beiden Seiten vorzugsweise an der Bewegung beteiligt.

Nicht allen sagt der Quickborn zu. Geschickten Führern konnte es unschwer gelingen, daneben eine ähnliche Organisation ins Leben zu rufen. Dieselbe entstand als „Neudeutschland",[2]) insbesondere durch die Bemühungen des Jesuiten P. Esch. Schon der Name zeigt auf besondere Aehnlichkeit mit der „großdeutschen Jugend" hin. In der stark ausgeprägten vaterländischen Gesinnung ist dieselbe auch vorhanden. Im übrigen zeichnet sich Neudeutschland durch kluge Beschränkung auf das nächste Ziel der religiös-sittlichen Ausbildung seiner Mitglieder aus, die an Zahl und Begeisterung den beiden anderen Vereinigungen nicht nachstehen. Neudeutschland ist nur für die männliche Jugend berechnet; Mädchengruppen kommen daneben kaum in Betracht, obschon sie da und dort versucht worden sind. Auch Neudeutschland ist daran, durch die Erwerbung einer anmutigen Besitzung wie der Quickborn sich eine Heimstätte für Tagungen zu erwerben. In Fulda fand 1920 eine erfolgreiche Tagung des Verbandes statt. Erfreulich ist, daß die Führer dieser verschiedenen Zweige der katholischen Jugendbewegung ernstlich bemüht sind, entstehende Differenzen und Eifersüchteleien zu begleichen. Auf dem 2. Quickborntage hatten sich zu diesem Zwecke sowohl Vertreter der großdeutschen Jugend wie von Neudeutschland eingefunden. Wenn der Charakterzug von Neudeutschland als „ignatianisch" bezeichnet worden ist, der des Quickborns als „benediktinisch-franziskanisch",[3]) so dürften die heiligen Ordensstifter wohl in friedlichstem Dreiklang der ganzen Bewegung zurufen: Unus est magister vester, Christus.

[1]) Vgl. Jungborn von P. Joh. Schick O. S. B., im „Volksfreund", Monatsschrift zur Förderung der Enthaltsamkeit und zur Pflege katholischer Lebenswerte. Heidhausen 1921, 25. Jahrg., S. 116.

[2]) Ueber das Verhältnis des Quickborns zu Neudeutschland vgl Guardini „Aus dem Ringen der Zeit". Heft 1, S 19, Verlag Deutsches Quickbornhaus 1921.

[3]) Vgl. Jugendpflege und Jugendbewegung von Prof. H. Hoffmann in „Katholische Schulzeitung für Norddeutschland", 1921, 38. Jahrg., S. 152.

Die ganze Jugendbewegung muß sich hüten, irgendwie in verachtenden Gegensatz zur bisherigen Jugendpflege zu treten;[1]) die Vertreter der überlieferten Jugendpflege dürfen aber auch nicht von vornherein die katholische Jugendbewegung mit ihren neuen Formen ablehnen oder verletzen. „Die Formulierung: Jugendpflege oder Jugendbewegung ist falsch, organisch unmöglich, erzieherisch verfehlt. Unser Entscheid muß fallen: Jugendbewegung und Jugendpflege."[2]) Die Gefahr der Verknöcherung, der die Jugendpflege nie und nirgends völlig entgangen ist, wird durch den frischen Geist der Jugendbewegung behoben und ferngehalten. Die Jugendbewegung aber wird nicht auf Irrwege geraten, wenn sie die überlieferten christlichen Grundsätze der Jugendpflege festhält. Auch das und gerade das gehört zur katholischen Weltanschauung. Welche Veränderung die Zeit herbeigeführt hat, ersieht man, wenn man P. v. Doß' „Gedanken und Ratschläge" mit den angeführten Schriften des P. von Dunin-Borkowski vergleicht. Dort vorwiegend religiöse Autorität, hier zartes Einfühlen in die Jünglingsseele beständig im Vordergrunde. Und doch war P. v. Doß die leibhaftige Idealgestalt eines modernen Jugendführers, wie sie P. v. Dunin in den meisterhaften „Erlebnissen" im II. Abschnitt seines Buches „Reifendes Leben" dichtend vorgeführt hat. So ein „Dr Schindler", ein „Dr Meitel", ein Professor „Lateinregel" zeigt den Jugendpfleger, der die Jugendbewegung versteht. Aber bereits ein Viktorin von Feltre hat diese Art der Jugendpflege verstanden. Wohl uns, wenn die Gegenwart solche Jugendpfleger in größerer Zahl hervorbringt als die Vergangenheit!

Die am 28. Juli d. J. entschlafene Begründerin des hochstehenden und machtvollen Vereines katholisch-deutscher Lehrerinnen, Pauline Herber, die im Nachruf mit Recht eine der bedeutendsten Frauen, die das katholische Deutschland hervorgebracht hat, genannt wurde, sagte kurz vor ihrem Heimgang zu ihrer Amtsnachfolgerin: „Ich sterbe voller Hoffnung für Deutschland,

[1]) Demnach ist in der begeisterten Abhandlung von Dr Guardini über den Quickborn der Satz S. 5 doch zu schroff ausgefallen: „Der Quickborn hat mit aller Entschiedenheit dem alten „Schülerideal" abgesagt, sofern dessen Möglichkeit zwischen den Grenzen des „braven Schüler", des Poussierhelden und der Schülerverbindung beschlossen waren". Es gab und gibt doch auch vor und außer dem Quickborn ein wahres Schülerideal jenseits dieser Möglichkeiten!

[2]) E. Storz, a. a. O., 255.

und diese gründet sich auf das, was ich von der Jugend höre." Damit meinte sie gerade die neuen Erscheinungen in der katholischen Jugendbewegung. Wo immer der katholische Priester mithelfen kann, sammelnd und einigend diese Hoffnung zu stärken, wird er der Kirche und dem Vaterlande die größten Dienste leisten.

Die ganze Jugendbewegung darf nicht vergessen, daß der 1909 gestorbene Pädagog Friedrich Paulsen, der nie genug für die Freiheit eintreten konnte, ein Jahr vor seinem Tode seine Erfahrungen in den Ruf ausklingen ließ: „Zurück zur educatio strenua der Vorzeit mit ihren drei Imperativen: Lerne gehorchen! Lerne dir etwas versagen! Lerne dich selbst verleugnen!" Außerhalb der Kirche war er ein verblendeter, aber edler und aufrichtiger Kämpfer gegen die katholische Kirche gewesen; zuletzt sah er sich genötigt, ihr also zu huldigen.

Professio religiosa in articulo mortis unter dem neuen Recht.

Von P. Philipp Hofmeister O. S. B., Abtei Neresheim.

Pius X. verlieh in der Audienz des Sekretärs der Religiosenkongregation am 3. September 1912 allen Orden, Kongregationen, ebenso allen religiösen Genossenschaften ohne Gelübde das Privileg, daß ihre Novizen in Todesgefahr die heiligen Gelübde ablegen können.[1]) Dieses Privileg wurde zu einer Zeit erteilt, in der die Vorarbeiten für die Kodifizierung des kanonischen Rechtes bereits zu einem gewissen Abschluß gekommen waren, denn 1912 wurde schon der Entwurf zur Meinungsäußerung an die Bischöfe des ganzen Erdkreises übersandt. Die Vermutung, daß auch die Kodexkommission auf die Erteilung des genannten Privilegs einen Einfluß hatte, wird wohl nicht ganz unbegründet sein. Umsomehr muß es auffallen, daß dieses Privileg im neuen kirchlichen Rechtsbuche sich nirgends erwähnt findet. Unter Berufung auf can. 4, nach dem Privilegien und Indulte, die vom Apostolischen Stuhle physischen oder moralischen Personen verliehen wurden und noch im Gebrauche und nicht widerrufen sind, auch fernerhin bestehen bleiben, lehren die Kanonisten, daß das genannte Privileg auch noch nach dem Erscheinen des Kodex Geltung habe, z. B. Prümmer, Manuale iuris ecclesiastici ²1920, 271; Jansen, Ordensrecht ²1920, 117 f.; Leitner, Ordensrecht 1919, 376, der zunächst wegen can. 555, § 1, n. 2, wonach das Noviziat ein volles Jahr dauern muß, zweifelt,

[1]) A. A. S. 4, 589.

dann aber erklärt, Pius X. nenne das genannte Recht ein Privileg, also möge es bestehen bleiben, und S. 381 sagt er, die professio in articulo mortis sei unter neuem Rechte gegenstandslos geworden, indes gehen Privilegien nicht dadurch verloren, daß sie ihres Inhalts beraubt werden (can. 77); Egger, Das neue Ordensrecht 1919, 21 meint, von einer solchen Profeß sei im neuen Kirchenrecht keine Rede, sie habe jedenfalls nicht die Rechtswirkung wie die eigentliche Profeß; er drückt sich also nicht genau aus, verweist dann aber noch auf Kreusen-Vermeersch, Summa novi iuris 1919, nach denen das Privileg von 1912 auch unter neuem Rechte noch gelte. Biederlack-Führich, de religiosis ²1919, berührt diese Frage nicht. Im Folgenden soll nun die genannte Frage, ob auf Grund des Privilegs von 1912 nach dem 19. Mai 1918 ein Novize in der Todesstunde Profeß ablegen könne, untersucht werden, zuvor aber zum besseren Verständnis die Geschichte dieses Privilegs kurz dargestellt werden.

Eine ganze Reihe abendländischer Mönchsregeln kennt als Prüfungszeit für den Ordensberuf ein Jahr. Die Benediktinerregel sagt in c. 58 ausdrücklich, der Novize betrachte, esse und schlafe in der Zelle der Novizen; nach dem Verlauf von zwei Monaten werde ihm die Regel vorgehalten, ebenso nach weiteren sechs und dann nochmals vier Monaten, dann erst soll er in die Gemeinde aufgenommen werden. Ihr schließen sich an die Regeln des Ferreolus, Fruktuosus, die Regula Magistri, nur manche gestatten eine Kürzung dieser Prüfungszeit auf sechs Monate oder gar nur 40 Tage. Mit der Ausbreitung der Benediktinerregel dürfte auch das einjährige Noviziat zur Herrschaft gelangt sein und als Norm gegolten haben, die aber nicht immer befolgt wurde. In Cluny umfaßte schon früh, wie es scheint, später ganz sicher, die Probezeit kein volles Jahr; es war dem Abte anheimgestellt, die Novizen zur Profeß zuzulassen, wann er wollte. Petrus der Ehrwürdige beklagt sich, daß zu seiner Zeit das Noviziat oft nicht einmal einen ganzen Tag dauere und schreibt wenigstens einen Monat vor.[1]) Auch das Generalkapitel der Zisterzienser hatte Anlaß, gegen Ablegung der Profeß vor Ablauf der einjährigen Probezeit einzuschreiten; z. B. verbot es 1203 dem Abte von Maulbronn, ein ganzes Jahr hindurch die Abtsstalle zu betreten, da er einen Novizen vorzeitig zur Profeß zugelassen hatte. Die Vorschrift, daß das Noviziat ein ganzes Jahr zu dauern habe, galt daher nicht als iuris publici, sondern nur iuris privati, sie war keine lex perfecta, sondern nur imperfecta, das heißt eine vor Ablauf des vorgeschriebenen Probejahres abgelegte Profeß war gültig. Diesen Standpunkt nehmen auch die Dekretalen Gregors IX. ein. Im c. 16, X, 3. 31, einem Schreiben Innozenz' III. an den Erzbischof von Pisa ist uns erzählt, daß in dieser Diözese Mönche und Nonnen bisweilen Kleriker und Laien, Gesunde und

[1]) Migne 189, 1036.

Kranke, die in das Kloster eintreten wollten, aufnahmen, indem sie dieselben teilweise nur durch Nicken ihren Willen kundgeben, teilweise aber auch ohne vorhergehende Probezeit die Gelübde ablegen ließen. Solches Handeln brachte manche Mißbräuche mit sich, da manche, die während einer Krankheit ins Kloster gekommen und daselbst Gelübde abgelegt hatten, nach ihrer Genesung wieder in die Welt zurückkehren wollten. Aber auch Gesunde, die ohne entsprechende Prüfungszeit aufgenommen wurden, wollten den Habit wieder ablegen und heiraten. Es ergab sich nun die Frage, ob eine solche vor Ablauf der vorgeschriebenen Prüfungszeit abgelegte Profeß gültig sei oder nicht. Innozenz erklärt nun, daß die Prüfungszeit eingeführt sei „non solum in favorem conversi, sed etiam monasterii, ut et ille asperitates istius et istud mores illius valeat experire", aber bei vorzeitiger Profeß „uterque renunciare videtur ei, quod pro se noscitur introductum". Mit gegenseitigem Einverständnis konnte somit die Noviziatszeit verkürzt werden, und obwohl die Regel ein ganzes Jahr zur Prüfungszeit vorschrieb, so galt doch eine vor Ablauf desselben abgelegte Profeß als gültig, denn „multa fieri prohibentur, quae si facta fuerint, obtinent roboris firmitatem".

Die Gelübdeablegung der Kranken, besonders der dem Tode Nahen war in der damaligen Zeit nichts Auffallendes. Im 11. und 12. Jahrhundert war es keine Seltenheit, daß Gläubige, besonders Vornehme, wenn das letzte Stündlein kam, den Habit nahmen, Gelübde ablegten und unter dem Gebet der Brüder den Tod erwarteten. Diese Profeß in der Todesstunde nannte man „suscipere ad succurrendum". Im Anschluß an die Consuetudines Cluniacenses bestimmen die Consuetudines Hirsaugienses[1]) ausdrücklich, daß die Aufnahme der Gewohnheit gemäß und nach der Benediktinerregel vor Ablauf eines vollen Jahres nicht zu gewähren sei, ausgenommen den Kranken (l. I, c. 2 f.), und daß ein Novize, der während seiner Krankheit Profeß ablegt, allen übrigen Novizen vorgeht, auch wenn er der letzte unter diesen war; haben aber auch diese Profeß abgelegt, so soll er seinen früheren Platz wieder einnehmen und wenn „saecularis ad extrema veniens monasticari se petierit", so muß derjenige, der in Todesgefahr die benedictio empfangen und wieder gesund wird, nachher seine Profeß erneuern (l. V, c. 75 f.). Die römische Kurie hieß den Brauch, den Schwerkranken und Sterbenden auf dem Sterbelager den Mönchshabit anzuziehen, gut, indem sie ihn öfters ihren Klosterprivilegien einfügte und dadurch den Gläubigen ein Begräbnis im klösterlichen Friedhof sicherte.[2]) Bemerkenswert dagegen ist es, daß die ältesten consuetudines der Kartäuser von Gnigo († 1137)[3]) diese professio in articulo mortis nicht kennen;

[1]) Migne 150, 1003.
[2]) Vgl. Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrh., 1910, II, 132 f.
[3]) Migne 153, 683 und 747.

sie bestimmen nur in c. 22, n. 2: si in ipsa examinatione laudabiliter se habens mortuus fuerit, quidquid pro professo et sacrum habitum gestante facimus, pro eo similiter faciemus und ebenso c. 75 für die Novizen der Laienbrüder. Die Kartäuser kannten demnach die professio in articulo mortis nicht, ließen aber offenbar einem verstorbenen Novizen dieselben Suffragien wie einem Professen zukommen. Diese verschiedene Behandlung der Novizen in der Todesstunde ist auffallend. Es hat den Anschein, als ob die Kartäuser durch ihren Brauch einigen Mißständen, die die professio in articulo mortis mit sich brachte, vorbeugen wollten. Solche Mißstände fanden sich wirklich in damaliger Zeit. Die Mönche rieten nämlich bisweilen in damaliger Zeit den Gläubigen, während ihrer Krankheit Profeß abzulegen, um nach ihrem Tode das hinterlassene Vermögen an sich ziehen zu können. Unter Alexander II. erschien z. B. ein Parochiane der Erzdiözese Reims vor dem Papst und klagte, daß Abt und Brüder des Klosters St. Remigius, als er schwer krank darnieder lag, ihm rieten, ohne Zustimmung seiner Frau den Habit anzuziehen und ihnen die 20 Pfund, die er bei sich hatte, zu übergeben. Als er nun nach seiner Genesung, was er getan hatte, sich näher überlegte „quasi ad animum rediens", zog er den Habit aus und forderte das Geld zurück. Die Mönche, unwillig darüber, legten ihn in harte Fesseln, entzogen ihm zwei Tage lang die Speisen, um ihn zu einem Eid zu zwingen, daß er das besagte Geld von ihnen nicht wieder zurückfordern werde. Alexander II. erklärte nun die Profeß für ungültig, da er sie ohne Zustimmung seines Weibes abgelegt habe.[1]) Das Streben nach Besitz hat überhaupt öfters die Mönche zu solchen Handlungen veranlaßt.[2])

Um den Mißständen, die eine Profeß ohne entsprechende Prüfungszeit mit sich brachte, abzuhelfen, schrieb Innozenz IV. 1243 dem Dominikanerorden die einjährige Noviziatszeit, die „in subsidium fragilitatis humanae regulariter institutus", sub poena excommunicationis vor und erklärte eine früher abgelegte Profeß ohneweiters für nichtig, welche Vorschrift Alexander IV. auf die Franziskaner und Bonifatius VIII. auf alle Mendikanten ausdehnte.[3]) Damit war wenigstens für die genannten Orden die professio in articulo mortis beseitigt; in den übrigen Orden konnte auch fernerhin vor Ablauf des ganzen Noviziatsjahres Profeß abgelegt werden; erst das Tridentinum (sess. 25 de regularibus, c. 15) erklärte die vorausgehende einjährige Noviziatszeit zur Gültigkeit notwendig und damit war für alle Orden die Möglichkeit einer frühzeitigen professio religiosa aus der Welt geschafft.

---

[1]) Migne 200, 298.

[2]) Vgl. c. 1, C. XVII, q. 1 und c. 3. X 3. 27.

[3]) c. 2, 3 III 14 in VI°.

In ein neues Stadium trat jedoch diese Profeß wieder ein, als Pius V. „Summi Sacerdotii“ 23. August 1570[1]) auf Bitten der Dominikanerinnen deren Novizinnen das Privileg verlieh, in die Hand der Oberin vor Ablauf des ganzen Noviziatsjahres in der Todesstunde Profeß zu machen, wenn nämlich nach dem Urteil des Arztes ihr Ableben bevorsteht, jedoch nur unter der Bedingung, daß sie das zur Gelübdeablegung erforderliche Alter, somit wenigstens das 16. Lebensjahr zurückgelegt haben. Ergänzend fügten Entscheidungen der Konzilskongregation aus den Jahren 1641 und 1744 noch hinzu, daß solche professio in articulo mortis dem Kloster keinen Anspruch auf die Dos, bezw. Erbschaft gewähre.[2]) Durch weitere Verleihung dieses Privilegiums an andere Orden wie auch durch Privilegienkommunikation wurde es im Laufe der Zeit auf fast alle Orden ausgedehnt; die neueren Kongregationen erhielten dasselbe meist in ihren Konstitutionen verliehen. Den Abschluß der Entwicklung erlangte dieses Privileg durch Pius X., der es 1912, wie oben bemerkt, auf alle Orden, Kongregationen und religiösen Genossenschaften ausdehnte unter denselben Bedingungen wie einst den Dominikanerinnen: Das Noviziat mußte begonnen, die Zulassung durch den Obern des Noviziatshauses vorgenommen sein; außer den Profeßgnaden hatte jedoch diese professio in articulo mortis keine Wirkung; wenn daher ein solcher Novize intestatus starb, so konnte das Kloster dessen Vermögen und Rechte nicht beanspruchen. Wurde aber ein Novize, der in der Todesstunde die Gelübde abgelegt hatte, wieder gesund, so mußte er die Noviziatszeit rechtmäßig vollenden und nochmals Profeß ablegen. Die professio in articulo mortis wurde somit an eine Resolutivbedingung geknüpft, d. h. für den Fall der Wiedergenesung war von vornherein von allen Wirkungen der Profeß dispensiert.

Die historische Betrachtung hat uns gezeigt, daß die Ablegung der professio in articulo mortis als besonderes Privileg nur einem einzigen Orden erteilt wurde, das dann immer mehr und mehr ausgedehnt wurde, bis es schließlich 1912 per modum legis allen religiösen Genossenschaften verliehen wurde; aus einem Privileg, das nur einem Orden, wurde ein solches, das einem ganzen Stande zukam. Diesen Unterschied von besonderen und allgemeinen Privilegien kennt auch das neue Recht. Die can. 118 bis 124 enthalten die allgemeinen Privilegien, sogenannte Standesprivilegien der Kleriker, durch die denselben besondere Vorrechte gegenüber den Laien eingeräumt werden; ebenso sind im Kodex die Standesprivilegien der Religiosen aufgeführt can. 613 bis 625. Als solche sind genannt: Die Exemtion der eigentlichen Orden, das ius quaeritandi der Mendikanten und das Privileg der regierenden Regular-

[1]) Bei Vermeersch, de relig. institutis et personis [2]1904, II, 329 f.
[2]) Santi-Leitner, Praelectiones iuris canonici [4]1903, III, 290.

äbte, sich die Abtsbenediktion geben zu lassen und nach Empfang derselben die Pontifikalien zu tragen. Aber auch noch an anderen Stellen des Kodex finden sich Privilegien, die allen exemten Genossenschaften oder wenigstens denen mit feierlichen Gelübden zukommen, z. B. can. 1225 das Privileg, auf dem coemeterium des Klosters auch Nichtprofessen zu begraben, can. 1291, § 2, das Privileg, innerhalb der Fronleichnamsoktav auch extra ecclesiae ambitum eine Prozession abhalten zu dürfen. Bisweilen ist auch ein früheres Privileg verborgen in dem Worte Ordinarius: als Beispiel möchten wir auf can. 990, § 1, verweisen, in dem den Ordinarien, somit auch den höheren Ordensobern (can. 198, § 1) das Recht gegeben wird, von den meisten Irregularitäten, die durch ein geheimes Delikt entstanden sind, zu dispensieren. Dieses Recht ward den Bischöfen bereits durch das Tridentinum sess. 24, de ref. c. 6, zuteil und wurde schon unter Pius V. den Regularprälaten durch Privileg verliehen, manchen sogar, z. B. den Aebten der kassinensischen Kongregation in weiterem Umfange als den Bischöfen. Vermißt dagegen wird im Kodex das für die Seelsorge praktische Privileg der Regularen, von den den Bischöfen reservierten Zensuren die Säkularen lossprechen zu können. Allein diese Vergünstigung beruhte weniger auf einem ausdrücklichen Privileg, als auf einer probablen Meinung mancher Kanonisten und auf einer stillschweigenden Delegation der Bischöfe. Bei der Tendenz des Heiligen Stuhles, in der Seelsorge die Religiosen ganz dem Ordinarius loci zu unterstellen, darf es uns nicht wundern, wenn dieses bisher von den Regularen ausgeübte Privileg nicht in den Kodex überging. Alle diese oben genannten Privilegien haben eine ähnliche Entwicklung durchgemacht, wie das Privileg der professio in articulo mortis; sie waren einst einem einzelnen Kloster oder Orden verliehen und wurden später auf ähnliche Genossenschaften per modum legis ausgedehnt, aus einem besonderen Privileg wurde ein allgemeines.

Die angeführten Beispiele dürften zur Genüge zeigen, daß eine ganze Reihe von Privilegien, die einst einzelnen Orden gewährt wurden, jetzt in das allgemeine Rechtsbuch übergegangen sind, ein privilegium commune für alle religiösen Genossenschaften gleicher Art, z. B. für die exemten Genossenschaften, für alle Regularen, alle Mendikanten, die regierenden Regularäbte geworden sind. Da muß es uns nun ganz besonders auffallen, daß die Vergünstigung, in Todesgefahr schon vor Ablauf der kanonischen Noviziatszeit die Gelübde ablegen zu dürfen, die doch bereits 1912 allen religiösen Genossenschaften per modum legis erteilt wurde, nicht in den Kodex aufgenommen wurde. Mit gutem Grunde darf man daraus schließen, daß die professio in articulo mortis in Zukunft nicht mehr möglich ist. Gemäß can. 6, n. 1, sind alle leges sive universales sive particulares, die den Vorschriften des Kodex entgegen sind, abgeschafft;

unter diese leges particulares fallen aber ohne Zweifel auch jene Privilegien, die per modum legis einem ganzen Stande erteilt wurden. Somit ist das genannte Privileg durch can. 6, n. 1 abgeschafft. Den Gedanken, daß Privilegien, die per modum legis erteilt wurden, durch ein nachfolgendes Gesetz widerrufen werden können, spricht auch der Kodex in can. 71 aus, wenn er sagt: per legem generalem revocantur privilegia in hoc Codice contenta.

Noch durch einen anderen Umstand wird unsere Auffassung gestützt. Das Privileg von der professio in articulo mortis hatte die Wirkung, daß der Novize, der sie abgelegt, wenn er starb, nicht bloß vor Gott, sondern auch vor dem Forum der Kirche als professus, als wirklicher religiosus galt. Dies hatte zur Folge, daß er nach seinem Tode auf dieselben Suffragien Anspruch hatte wie jeder andere Professe. Diese Wirkung, nämlich das Anrecht auf die Suffragien eines Professen, ist nun auch im Kodex enthalten, wenn can. 576, § 2, vorschreibt: „Novitii privilegiis omnibus ac spiritualibus gratiis religioni concessis gaudent et si morte praeveniantur, ad eadem suffragia ius habent, quae professis praescripta sunt." Aus diesem Kanon läßt sich entnehmen, daß der Gesetzgeber durchaus nicht die professio in articulo mortis vergessen hat, oder vielmehr glaubte, sie sei schon durch can. 4 gewährleistet. Der zweite Teil des can. 567, § 2, scheint vielmehr ein Ersatz zu sein für die einstige professio in articulo mortis. Was der Kodex hier bestimmt, ist nichts anderes als das, was wir bereits oben in den consuetudines Cartusianae des 12. Jahrhunderts gefunden haben.

Eine Schwierigkeit ist noch zu lösen. In can. 4 sind alle Privilegien und Indulte, die vom Apostolischen Stuhl bis zum Erscheinen des Kodex physischen oder moralischen Personen gegeben wurden, die noch im Gebrauche und nicht widerrufen sind, auch noch für die Zukunft anerkannt, es sei denn, daß sie ausdrücklich durch die Kanones des Kodex aufgehoben sind. Ist unter die Privilegien, deren Bestand von neuem garantiert wird, nicht auch das von der professio in articulo mortis zu rechnen? — Nein. Berücksichtigt man die oben angeführte Tatsache, daß jene Privilegien, die allen religiösen Genossenschaften gleicher Art zukommen, in den Kodex aufgenommen sind, so kommt man unter allen Umständen zum Resultate, daß durch can. 4 nur jene Privilegien rekognosziert sind, die einzelnen oder mehreren physischen oder moralischen Personen, aber nicht allen gleicher Art gegeben sind, d. h. solche Privilegien, die einzelnen oder mehreren Personen unter spezieller Berücksichtigung der örtlichen, sachlichen oder persönlichen Verhältnisse gewährt wurden. Als Beispiel möchten wir hier etwa nennen das Privileg für den Gründer eines Klosters und dessen Familie, die Klausur des von ihm gegründeten Klosters zu betreten oder das Privileg für einen Abt, auch außerhalb seines eigenen Klosters nach Pontifikalritus den Gottesdienst feiern zu können. Soll can. 4 richtig

erklärt werden, so darf er nicht aus den übrigen Kanones des Kodex herausgerissen, sondern muß in den Rahmen des ganzen Kodex hineingestellt werden.

Wenn wir nun aus den angeführten Gründen die Anschauung vertreten, daß das 1912 allen religiösen Genossenschaften gewährte Privileg durch den Kodex aufgehoben ist, so wollen wir nicht die Möglichkeit leugnen, daß vorläufig in vielen Orden noch in der Todesstunde ein solches Gelübde abgelegt werden kann. Bis die vom Heiligen Stuhl allen Orden vorgeschriebene Rekognoszierung ihrer Privilegien vorgenommen ist, bleiben nämlich alle früheren Privilegien in Kraft. Somit kann in religiösen Genossenschaften, die schon vor 1912 das genannte Privileg hatten, auch noch vorläufig die Profeß in der Todesstunde abgelegt werden. Ob diese alten Privilegien auch rekognosziert werden, dürfte zu bezweifeln sein. Allein auch wenn der Heilige Stuhl dieselben abschafft, so kann trotzdem ein Novize in der Todesstunde Gelübde ablegen; diese haben dann aber vor dem Forum der Kirche keine Bedeutung, sie sind kein Rechtsakt, sondern nur ein Devotionsakt, der nicht in die Hand des Obern oder dessen Delegaten abgelegt werden muß, sondern auch in die Hand des Beichtvaters abgelegt werden kann. Der so verstorbene Novize ist dann vor dem Forum der Kirche kein Religiose im rechtlichen Sinne, und wir sind nicht berechtigt, das Kreuz seines Grabes mit der Beifügung „in morte professus" zu schmücken und ihn mit diesem Titel dem Nekrologium der Mönche einzuverleiben.

Die Zurückversetzung der Kleriker in den Laienstand nach dem neuen Rechte.

Von P. Gerard Oesterle O. S. B., Abtei St. Josef, Coesfeld i. W.

Der neue Kodex enthält in seinem zweiten Buche einen eigenen Titel (VI.) de reductione clericorum ad statum laicalem. Noch andere Teile des Gesetzbuches, wie z. B. das Ordens- und Strafrecht, enthalten Bestimmungen über unseren Gegenstand.

Von der reductio ad statum laicalem oder Laizisierung, wie Stutz[1]) sich ausdrückt, ist die saecularizatio oder das indultum perpetuum pro religiosis manendi extra claustra[2]) wohl zu unterscheiden. Von Laizisierung kann nur bei jenen Personen die Rede sein, welche wenigstens die klerikale Tonsur empfangen haben;[3]) säkularisiert werden nur jene, welche Ordensgelübde abgelegt haben.

[1]) Der Geist des Codex iuris canonici S. 77, Anm. 6.
[2]) Can. 638.
[3]) Can. 108, § 1.

Eine dogmatische[1]) Rückversetzung in den Laienstand gibt es nicht; es sei denn, daß die Weihe selbst ungültig war wegen Anwendung von physischer Gewalt (vis absoluta)[2]) oder wegen mangelhafter Intention.[3]) Wohl aber ist eine kirchenrechtliche Laizisierung möglich. Doch nach Empfang der höheren Weihe ist diese nicht eine völlige, mit anderen Worten, trotz der Laizisierung bleibt die Verpflichtung zum Zölibat, abgesehen vom Falle des can. 214, wovon später die Rede.[4])

I. Subjekt der Laizisierung.

Nach dem heutigen Rechte[5]) können alle Kleriker laizisiert werden, mögen sie erst die Tonsur und die niederen Weihen, oder bereits die höheren Weihen empfangen haben, mögen sie dem Welt- oder Ordensklerus angehören.

II. Rechtliche Normen zur Laizisierung

1. Der Kleriker mit höheren Weihen.

Can. 211 weist uns für die Laizisierung eines Maioristen einen vierfachen Weg, nämlich: a) Durch Reskript des Heiligen Stuhles; b) Dekret der römischen Behörden; c) Richterspruch nach can. 214; d) Degradation; im letzten Falle haben wir es mit einer Strafversetzung in den Laienstand zu tun.

a) Durch Reskript des Heiligen Stuhles. Wer gemäß den can. 36 bis 62 (de rescriptis) das rescriptum reductionis ad statum laicalem erhalten hat, darf sich insoweit als Laie betrachten, als das Schreiben der römischen Behörde ihn dazu ermächtigt.[6])

b) Durch Dekret der römischen Behörden. Die Frage, ob eine Weihe überhaupt gültig war; die Frage ferner, ob durch

---

[1]) Trid. sess. 23 de sacr. Ord., cap. IV; can. IV. Leitner, Handbuch des katholischen Kirchenrechtes, § 36, S. 254 f., mit Literatur; vgl. den berühmten Fall des Priesters Andrea Arena aus Cercola: Linzer „Quartalschrift" 1914, S. 160.

[2]) Santi-Leitner[4], Praelectiones Juris Can. I. 11, n. 13, pag. 128; Hinschius, Kirchenrecht I, § 14, III., S. 110 und Anm. 2. Benedikt XIV., de Synodo dioeces. lib. XII, cap. IV, n. II.

[3]) Titius, dum Episcopus ei confert Ordinem Subdiaconatus, interna mentis intentione renuit, nec vult vere accipere Ordinem illum nec contrahere obligationem perpetuae castitatis; deinde eodem prorsus modo ordinatur diaconus. (S. Off. 2. März 1842; Collectanea S. C. de Propag. Fide n. 946.)

[4]) Can. 213, § 2: clericus maior obligatione coelibatus tenetur. Von der Verpflichtung zum Breviergebet spricht der Kanon nicht; Stutz l. c. scheint eine solche anzunehmen, wenn er schreibt: Eine völlige Laizisierung, die weder die Verpflichtung zur Ehelosigkeit noch die andere zum Breviergebet zurückläßt, gibt es nur im Falle des can. 214.

[5]) Can. 211, 648, 669, 2387.

[6]) Ueber den Fall Talleyrand siehe Santi-Leitner, l. c. IV. 6, n. 6, p. 208. Das „vesti laicae reddi" wurde von Napoleon I. interpretiert als „statui laico reddi".

eine gültige Weihe der Kleriker auch die klerikalen Verpflichtungen übernommen hat, kann entweder im Disziplinarverfahren oder im Prozeßverfahren entschieden werden. Welches Verfahren eingeleitet wird, darüber entscheidet die kompetente römische Behörde. Wird nämlich ein Antrag gegen die Pflichten oder gegen die Gültigkeit der Weihe gestellt, so muß das diesbezügliche Schriftstück an die heilige Sakramentenkongregation gerichtet werden; wird jedoch die Gültigkeit der Weihe wegen eines wesentlichen Mangels bei der Weihespendung selbst angefochten, so ist das heilige Offizium für das Urteil die zuständige Behörde. Die Kongregation bestimmt nach Einsicht der Akten, ob zur Erledigung der Frage ein Verfahren auf dem Verwaltungswege eingeschlagen werden soll oder auf gerichtlichem Wege.[1]) Erkennt die römische Behörde auf gerichtliches Verfahren, dann sendet sie den Klageantrag an den geistlichen Gerichtshof jener Diözese, welche dem Kleriker zur Zeit seiner Weihe als eigene (propria) im Sinne des Kirchenrechtes galt. Setzt jedoch der Antrag einen wesentlichen Mangel (defectus substantialis) bei Erteilung der Weihe und damit deren Ungültigkeit voraus, dann erkennt in erster Instanz der Gerichtshof jener Diözese, wo die Weihe gespendet wurde. Für die Appellation gelten die Vorschriften der can. 1594 bis 1601.[2])

Wird jedoch das Disziplinarverfahren eingeleitet, dann entscheidet die Kongregation selbst die Frage; die kompetente bischöfliche Behörde führt nur den Informativprozeß.[3]) Ist das Ergebnis der Beratungen für den Kleriker günstig, dann erläßt die Kongregation das decretum[4]) reductionis ad statum laicalem.

Mehr Schwierigkeit bietet:

c) Der Richterspruch bei gegebenem Tatbestand des can. 214:

§ 1. Clericus qui metu gravi coactus ordinem sacrum recepit nec postea, remoto metu, eandem ordinationem ratam habuit saltem tacite per ordinis exercitium, volens tamen per talem actum obligationibus clericalibus se subiicere, ad statum laicalem, legitime probata coactione et ratihabitionis defectu, sententia iudicis redigatur, sine ullis coelibatus ac horarum canonicarum obligationibus.

§ 2. Coactio autem et defectus ratihabitionis probari debent ad normam can. 1993 bis 1998.

Kläger gegen die Gültigkeit der Weihe kann der Kleriker selbst sein oder der Ordinarius, dem der Kleriker untersteht oder in dessen Diözese er geweiht ist; strebt jedoch der Geweihte nur eine Nichtigkeitserklärung der klerikalen Verpflichtungen an trotz empfangener

[1]) Can. 1993, § 1. — [2]) Can. 1993, § 2. — [3]) Can. 1993, § 3.
[4]) decretum = Erlaß der römischen Kongregationen auf dem Disziplinarwege; siehe Wernz, Jus Decret. I, n. 143; ferner Acta Apostolicae Sedis.

Weihe, so ist der Kleriker allein kompetent, als Kläger aufzutreten.[1]) Der Prozeß in Weiheangelegenheiten wird ähnlich wie ein Ehe-rechtsprozeß geführt;[2]) daher urteilt ein Kollegium von drei Richtern;[3]) es wird von Rechts wegen ein defensor vinculi bestellt,[4]) welcher dieselben Rechte und dieselben Pflichten hat wie der defensor vinculi matrimonialis.[5]) Mag nun die Klage gegen die Gültigkeit der Weihe selbst oder nur gegen die Verpflichtungen aus derselben erhoben werden, in keinem Falle darf der Kleriker weiterhin seine Weihegewalt ausüben.[6]) Freiheit von den Verpflichtungen, die sich aus dem Empfange der Weihe ergeben, erlangt der Kläger erst, wenn zwei richterliche Entscheidungen gleichermaßen zu seinen Gunsten lauten.[7]) Die Appellation in diesem Prozesse wird nach den can. 1986 bis 1989 geregelt.[8])

Can. 214 hat einen bestimmten, wohl am häufigsten vorkommenden Klagegrund gegen die Verpflichtungen des Klerikalstandes im Auge, nämlich die schwere Furcht beim Empfange der Weihe.

Zunächst geben wir den Begriff der Furcht mit seinen Unterabteilungen, um dann zu prüfen, welche Art von Furcht genügt, um den Nichtigkeitsprozeß der klerikalen Verpflichtungen mit Erfolg antreten zu können.

Metus secundum Ulpianum „est mentis trepidatio, instantis vel mox futuri periculi causa". Sive est mentis passio et motus animi, fugientis aliquod malum sibi imminens.

Eingeteilt wird die Furcht:

I. ratione modi, quo infertur in metum juste et injuste illatum. Juste illatus dicitur, quando is, qui illum patitur, eidem causam sua improbitate praebuit v. g. committendo flagitium, propter quod carceris etc. timore angitur. Injuste incussus est, quando innocens, nihil mali promeritus, aliena, mortem, mutilationem, vel aliud malum minitantis, improbitate vexatur. Hic metus potest esse directe incussus ad extorquendum aliquem actum vel simpliciter, qui dicitur indirecte incussus.

II. Ratione qualitatis in metum gravem et levem. Metus gravis est, qui in virum constantem cadit; secus est levis. Metus gravis duplex est, videlicet absolute gravis et respective gravis. Prior dicitur ille, qui est de tali malo, quod cuilibet viro constanti est formidabile, eumque merito commovere potest: et talis est metus mortis, mutilationis, cruciatus atrocis, exilii, carceris diuturni, gravis infamiae, amissionis status honorifici, amissionis bonorum vel omnium vel notabilis partis, excommunicationis iniustae etc. Metus respective gravis est, qui est alicuius mali, quod etsi viro forti non sit formidabile, tamen foeminae,

[1]) Can. 1994. — [2]) Can. 1995. — [3]) Can. 1576, § 1, 1°. — [4]) Can. 1586. — [5]) Can. 1996. — [6]) Can. 1997. — [7]) Can. 1998, § 1. — [8]) Can. 1998, § 2.

puero, seni, homini meticuloso merito formidandum videtur. Metus reverentialis est gravis et in virum constantem cadens, si ad metum reverentialem (filii respectu patris, subditi respectu domini) alia concurrunt adminicula: qualia sunt asperitas vultus, indignatio, exprobratio, mala tractatio, rixae, aut talium subeundorum probabilis aestimatio, preces importunae et repetitae. Diese Furcht wird beim Empfange der Weihe wohl am ehesten sich einstellen.

III. Ratione causae in eum, qui infertur a causa necessaria sive extrinseca vel intrinseca, ut si a morbo, periculo naufragii, vel alia causa naturali oritur: et in eum, qui infertur a causa libera creata si v. g. incutitur ab homine.[1])

Metus levis scheidet als Klagegrund aus, wie can. 214 und die Doktrin[2]) deutlich beweisen. Dagegen ist metus gravis, sive absolute sive respective gravis,[3]) certo, si directe, forsan etiam, si indirecte[4]) incussus, ohne Zweifel jener Klagegrund,

---

[1]) Schmalzgrueber, Jus ecclesiasticum universum, tom. I, p. V, tit. 40, n. 2 bis 6; vgl. Fagnani, Comment. in Decret. lib. I. De his, quae vi metusve causa fiunt n. 17 ssq. Santi-Leitner, l. c. I, 40, n. 5.

[2]) Schmalzgrueber, l. c. tom. I, p. III, tit. XI, n. 24; Fagnani, l. c. lib. III, de Baptismo, c. Maiores, n. 92.

[3]) Can. 2205 spricht von metus gravis, etiam relative tantum.

[4]) Santi-Leitner, l. c. lib. I, tit. XI, n. 13, erklärt die Verpflichtungen des Klerikalstandes für unverbindlich, si subdiaconatus et reliqui maiores ordines suscipiantur sub metu gravi externo injuste et directe incusso ad ordines suscipiendos. Genügt schon metus indirecte incussus? Eine Analogie bietet die Ehe. Das Hindernis der Furcht macht die Ehe ungültig ipso iure. Genügt hier metus indirecte incussus? Die römische Rota vertritt fast durchgehends die Ansicht, daß die Furcht eingeflößt sein muß directe ad extorquendum consensum; vgl. Acta Apostolicae Sedis II, 887; III, 167; 245; V, 255, 466; VIII, 46, 110; 187, 201, 326, 488; XI, 25, 90, 194, 291. Nur eine Entscheidung fand ich, wo der metus indirecte incussus folgendermaßen erwähnt wird: metus, qui directe incutitur ad extorquendum consensum, seu ad extorquendum matrimonium, quamvis doctores magnae notae contradicant (Schmalzgrueber, lib. IV, t. I, n. 398; Lugo, de Just. et Jur., n. IX, 175 seq.; A. A. S. VIII, 326). Schmalzgrueber verteidigt eingehend die Ansicht, daß auch metus indirecte incussus das Ehehindernis hervorrufe. Nach Auffassung der Rota müssen wir in can. 214 unter metus gravis den metus gravis directe incussus verstehen; doch meines Erachtens bleibt es dem kirchlichen Richter anheimgestellt, als Klagegrund auch metus gravis indirecte incussus gelten zu lassen. Für die Ungültigkeit der Profeß ex metu gravi verlangen manche Autoren metus directe incussus, cf. Wernz, l. c. III, tit. XXIV, n. 642, III; Schmier, Jurisprudentia Canonico-Civilis III, tr. I, p. I, cap. III, n. 109; Lezana, Summa Quaestionum v. Professio, n. 16; deutlich Fagnani, l. c. lib. III de Reg. cap. si quis n. 81. Zu bemerken ist noch, daß die Rota auch den metus relative gravis gelten läßt: A. A. S. III, 167, 245; V, 466; VIII, 201, 326, 488; XI, 194; ferner den metus reverentialis, si est gravis: A. A. S. III, 167, 245; V, 466; VIII, 46, 187, 326; XI, 195. Ob der metus injustus dies sein muß quoad substantiam, si nullo pacto debetur e. g. si agitur de poena ex delicto, quod commissum non est, licet iudex competens, et servaverit ordinem iuris, aut si delictum commissum

den can. 214 im Auge hat, wenn er von metu gravi coactus spricht. Die Frage ist nur: Kann oder muß mit den Worten des can. 214: metu gravi coactus auch metus iuste incussus aut metus a causa necessaria sive extrinseca sive intrinseca incussus verstanden werden?

Für eine bejahende Antwort scheinen zu sprechen:

a) Der Text selbst: metu gravi coactus. Der Text unterscheidet nicht zwischen metus iuste vel iniuste incussus, zwischen metus a causa libera vel necessaria incussus. Daher kommt das Axiom zur Anwendung: ubi lex non distinguit, neque nos distinguere debemus. Dies umsomehr, als andere Canones genau unterscheiden, welche Art von Furcht gemeint ist; z. B. can. 1087 spricht von metus gravis ab extrinseco et iniuste incussus; can. 185 erklärt den Verzicht für ungültig, wenn er ex metu gravi, iniuste incusso gemacht wurde.

b) Der finis legis. Can. 214 will Klerikern, die gegen ihren Willen die klerikalen Verpflichtungen auf sich nehmen mußten, das Rechtsmittel an die Hand geben, sich derselben wieder zu entledigen. Nun ist es gleichgültig, ob der freie Wille von außen, wie z. B. durch Unglücksfälle, Todesgefahr oder von innen durch Zwangsgedanken behemmt wurde.

c) Gegen diese Auffassung spricht nicht das Wort coactus, im Sinne von äußerem Zwang. Wir sprechen im Deutschen von Zwangsgedanken: Gedanken, die dem Verstande durch krankhafte Dispositionen aufgenötigt werden; auch die Bestimmung des can. 214: probatione coacta spricht nicht dagegen. Direkt läßt sich die innere Nötigung nicht beweisen, aber indirekt durch Zeugenaussagen (can. 1754 ssq.), durch Sachkundige (can. 1792 ssq.), durch Mutmaßung des Richters aus dem ganzen Lebenslauf des Klerikers (can. 1828).

d) Nach can. 103, § 2 und 1684 darf ein Akt nur rückgängig gemacht werden, wenn metus gravis et iniuste incussus vorliegt. Also ist bei can. 214 der metus als iniuste incussus zu fassen, so könnte man einwenden. Dagegen ist zu bemerken: Can. 103 und 1684 handeln von juridischen Akten, welche der Gesetzgeber ipso iure für ungültig erklären kann; anders can. 214; er handelt vom Empfang der Weihe, die der Gesetzgeber nicht ipso iure wegen Furcht für ungültig erklären kann. Also besteht zwischen den beiden Canones und zwischen can. 214 ein Unterschied.

---

est, sed illam poenam minime meretur; sive quoad modum, si malum quidem debetur, sed non ab ea persona, aut non eo modo; v. g. agitur de poena inflicta a iudice incompetenti, aut non servato ordine iuris, licet delictum sit admissum et poena per se iusta; sive quoad substantiam simul et modum, quod ex dictis intelligitur. (Gasparri, de matrimonio, vol. II, n. 948, tertiae edit.) Vgl. darüber A. A. S. VIII, 326; XI, 25, 194.

e) Can. 2352 exkommuniziert solche, qui quoquo modo cogant virum ad statum clericalem amplectendum. Hier ist ohne Zweifel unter cogere die iniusta coactio a causa libera zu verstehen; also, so darf man annehmen, auch im can. 214. Dagegen ist zu bemerken: Can. 2352 spricht von amplecti statum clericalem, was durch Empfang der Tonsur geschieht (can. 108, § 1); can. 214 aber vom Empfang der höheren Weihen.

Trotzdem bin ich der Ansicht, daß in can. 214 mit den Worten: gravi metu coactus gemeint ist metus gravis, a causa libera iniuste incussus. Dafür sprechen folgende Gründe:

a) Can. 214 bildet den Abschluß der bisherigen Entwicklung des Kirchenrechtes bezüglich des Empfanges der Weihe unter dem Eindruck schwerer Furcht und der aus solcher Weihe hervorgehenden Pflichten. Nach der Rechtsregel (42 in VI°): Accessorium naturam sequi congruit principalis wurde früher der unter dem Einfluß schwerer Furcht Geweihte verpflichtet, dem accessorium einer gültigen höheren Weihe, nämlich dem Gebote des Zölibates und Breviergebetes nachzukommen. Später machte sich eine mildere Ansicht geltend, die Benedikt XIV. in die Worte zusammenfaßt: Juxta vigentem canonicam jurisprudentiam, si quis gravi veroque metu coactus, ad Ordinationem accedat, et Ordines suscipiat, valida quidem habeatur illius Ordinatio, et character Ordinis ipsius animae impressus; sed nihilominus eadem Ordinatio illicita reputetur, nec ordinatus adstrictus remaneat continentiae voto, quod adnexum est Ordini eidem collato.[1]) Fagnani[2]) unterschied noch zwischen Verheirateten und Ledigen. Die Verheirateten, die aus schwerer Furcht sich weihen ließen, wären nicht zum Zölibat verpflichtet; bezüglich des Unverheirateten sagt er: ardua est quaestio, an teneatur voto continentiae necne. Er behandelt die Frage ausführlich und löst die Schwierigkeiten zugunsten der Freiheit von den Pflichten der höheren Weihe.

Die Autoren,[3]) welche von der Weihe unter dem Einfluß schwerer Furcht und den daraus folgenden Verpflichtungen reden, verstehen zweifelsohne darunter metus iniuste incussus; ja sie

---

[1]) De Synodo dioec. l. XII, c. IV, n. II: Obsolevit vetus illa Ecclesiae Disciplina, quae coacte aut per vim Promotos ad Sacerdotium et Episcopatum duro subiciebat jugo servitutis, et observationis onerum et legum cuicumque Ordini impositarum. (Benedikt XIV., Eo quamvis, § 21, 4. Mai 1745.)

[2]) L. c. lib. III de Baptismo, c. Maiores, n. 92 ssq.

[3]) Schmalzgrueber, l. c. I, tit. XI, n. 24; lib. IV, tit. VI, n. 21 ssq.; Fagnani, l. c.; Benedikt XIV., de Synodo dioec. lib. XII, c. IV, n. II; Eo quamvis, § 21; Santi-Leitner, l. c. I, 11, n. 13; Philipps, Kirchenrecht, I, § 45, S. 454; Hinschius, Kirchenrecht, I, § 14, S. 111 mit Anm. 1; vgl. Stutz, l. c. S. 77, Anm. 6: Mit Gewalt und schwerer Drohung erzwungene Weihe.

schließen den metus iuste incussus[1]) und metus a causa necessaria incussus direkt aus als Entschuldigungsgrund für die Beobachtung des Zölibates.[2]) Für die Interpretation des can. 214 gilt demnach can. 6, 4°: In dubio, num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet, a veteri iure non est recedendum.

b) In der kirchlichen Rechtssprache bedeutet coactio, cogere u. s. w. eine ungerechte Beeinflussung von Seite einer freien Persönlichkeit.[3])

c) Can. 1307, § 3, bestimmt: Votum metu gravi et iniusto emissum ipso iure nullum est. Daher dürfen wir in can. 214 den metus gravis als iniustus auffassen. Fagnani l. c. in cap. Maiores n. 101 schreibt: Joannes glossator tenuit ordinatum ad sacros ordines per metum, qui cadit in constantem virum, non teneri ad continentiam, ea ratione, quia integritas est res voti, non praecepti.

d) Can. 572 erklärt die Profeß für ungültig, wenn sie metu gravi abgelegt wird; nach can. 1307, § 3, und nach der bisherigen Doktrin[4]) müssen wir dabei an metus iniuste incussus denken; also auch bei can. 214.

---

[1]) Schmalzgrueber, l. c. l. tit. XI, n. 24: Certum est secundo, ab ea obligatione (coelibatus et officii divini) non eximi eum, qui metum gravem, sed iuste incussum passus est e. g. quia possidebat Beneficium certum Ordinem requirens, et ad hunc suscipiendum ab Ordinario compulsus est subtractione fructuum, privatione Beneficii etc., quia nullam vim injustam seu injuriam passus est, ob quam solam succurritur metum passo; vgl. Benedikt XIV., de Synodo dioeces., lib. XII, cap. IV, n. VII; Hollweck, Kirchliche Strafgesetze, § 207. Diese Art von Beeinflussung ist nach can. 1474 nicht mehr möglich. Er bestimmt: Si ad beneficium obtinendum susceptio alicuius ordinis requiratur, beneficiarius talem ordinem ante beneficii collationem iam receperit oportet. Nach can. 973, § 2: Ordinatus non post cogi ad superiores ordines recipiendos. Zur coactio ab intrinseco vgl. gl. in summa Causa XX, qu. III.

[2]) Fagnani, l. c. n. 116.

[3]) Can. 5, dist. 45; cc. 8, 10 C. XX, qu. 1; c. 12 X. III. 31; cc. 14, 15, X. IV. 1; cf. c. 28, X. IV. 1 = metu illato compulsae; c. 13. X. V. 2 in VI°; Trid. s. 25 de Reg., c. XVII sq.: Benedikt XIV., Eo quamvis, § 21; can. 971, 2352.

[4]) Santi-Leitner, l. c. III, 31, n. 12; Piat, Praelectiones Juris Reg. I, qu. 164, B. 3°; Wernz, l. c. III, n. 642, III. Bei Fagnani, l. c. lib. III de Reg., c. Nullus, n. 22, verglichen mit Fagnani, l. c. c. Si quis n. 81 ist metus = metus gravis iniuste incussus ad extorquendum consensum. Schmalzgrueber, l. c. III, 31, n. 174; Reiffenstuel, Jus Canonicum, III, 31, n. 161; Schmier, l. c. lib. III, tr. I. P. I, c. III, n. 109; Führich, de Religiosis, n. 90, 4, empfindet bei der Erklärung des metus gravis im can. 572, § 1, 4°, dieselbe Schwierigkeit, die im can. 214 gefunden werden kann. Er schreibt darüber: Quod metum attinet, dicit can. 1307, § 3: „Votum metu gravi et injuste emissum ipso iure nullum est.“ Attamen can. 572, § 1, Nr. 4, nihil habet de injustitia metus incussi et etiam can. 2352 excommunicatione nemini reservata plectit omnes, qui quoquo modo cogant ad religionem ingrediendam vel ad emittendam religiosam professionem tam solemnem quam simplicem, tam perpetuam quam temporariam. Quare videtur dicendum esse, aut omnem metum in ordine ad professionem in-

Soll der Kleriker von den Verpflichtungen des klerikalen Standes entbunden werden, dann genügt es noch nicht, unter dem Einfluß schwerer Furcht die heilige Weihe empfangen zu haben. Als zweites Erfordernis verlangt der Kodex, daß er nach Behebung der Furcht die Weihe nicht gutgeheißen hat. Dies kann explicite geschehen (durch eine förmliche Erklärung des Inhalts, die Verpflichtungen seines Standes trotz der früheren Beeinflussung übernehmen zu wollen) oder tacite. Eine stillschweigende Gutheißung der empfangenen Weihe ist gegeben, wenn zwei Bedingungen sich erfüllen: erstens muß der Geweihte seine Weihegewalt tatsächlich ausüben; aber das genügt noch nicht. Er muß zweitens den Willen haben (volens), eben durch Ausübung seiner Weihegewalt die klerikalen Pflichten auf sich nehmen zu wollen.[1])

Will der Kleriker als Sieger aus diesem Prozeß hervorgehen, dann muß er endlich rechtmäßig den Zwang beweisen, ebenso die Tatsache, daß er die Weihe nicht gutgeheißen habe. Beide Beweise sind zu führen nach can. 1993 bis 1998, deren Inhalt wir bereits erwähnt haben.[2])

4. Durch Degradation. Can. 211 zeichnet für die Laizisierung eines Majoristen noch einen vierten Weg, nämlich die Degradation. Daß die Degradation die Strafe der Laizisierung nach sich zieht, erklärt ausdrücklich can. 2305, § 1. Diese Strafe kann nun

---

cussum esse injustum aut etiam metum juste incussum invalidam reddere professionem (et etiam ingressum in novitiatum; cfr. can. 542, Nr. 1). Imo verba can. 572 sunt adeo generalia, ut ne quidem requiri metus ab extra in ordine ad professionem incussus, ita ut e. g. professio graviter aegrotantis, qui ex timore mortis, ut Deus eum a morte liberet, professionem emitteret, invalida esset. Ex altera parte tamen talis lex irritans adeo supergreditur omnia, quae usque nunc in Ecclesia in usu fuerunt, ut non auderem haec de facili affirmare. Forte ita dicendum est: Secundem can. 6, Nr. 4, in dubio, num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet, a veteri iure non est recedendum. Videtur ergo licere can. 572 secundum ius vetus intelligere supponendo legis latorem solummodo brevitatis causa ea non repetiise, quae usque nunc in legibus ecclesiasticis actum propter metum irritantibus valebant et etiam in ipso Codice alibi (e. g. Quoad vota in can. 1307, quoad matrimonium in can. 1087) statuuntur, ita ut ad invalidandam professionem requiratur metus ab extrinseco et injuste incussus. Certum vero neque hoc videtur esse, quapropter in tali casu juxta can. 586, § 3, res deferenda est ad Sedem Apostolicam. Soweit Führich. Meines Erachtens kann es sich im can. 572 nur um metus gravis injuste incussus handeln. Dasselbe gilt vom can. 214. Man vergleiche den ganzen Titel 41 im ersten Buche der Dekretalen Gregors IX.: De his, quae vi metusve causa fiunt; ebenso lib. I, tit. XX, in VI°. Trid. sess. 25 de Reg., cap. 19.

[1]) Si quis per metum ordinatus fuerit, si postea illum Ordinem exerceat, ignorans se ad illius observantiam adstrictum non esse, non censetur ratificare. (Fagnani, l. c. lib. III de Reg., cap. Significatum, n. 14.)

[2]) Linzer Quartalschrift" 1919, S. 649, ist die Frage behandelt, ob auf Grund von can. 214 ein Priester von seinen Pflichten gelöst werden könnte, der über die Schwierigkeiten des ehelosen Lebens im Irrtum war.

verhängt werden: 1. wegen eines im Rechte ausdrücklich genannten Delikts; 2. wegen eines schweren Aergernisses, das der Kleriker ein Jahr hindurch gegeben hat und dies nach erfolgter Absetzung und richterlicher Erkenntnis, das klerikale Gewand nicht fürder tragen zu dürfen (can. 2305, § 2). Die Degradation ist entweder eine verbalis seu edictalis, wenn sie allein schon durch Rechtsspruch erfolgt mit sofortigem Eintritt aller juridischen Folgen ohne jedwede Ausführung der Degradation, oder sie ist eine realis, wenn dabei alle Feierlichkeiten des Pontificale Romanum beobachtet werden.[1]) Nach can. 1576, § 1, 2°, muß das Kollegium, das über Degradation erkennt, aus fünf Richtern zusammengestellt sein. In Prozessen wegen eines Deliktes, das die Degradation zur Folge hat, ist eine correptio iudicialis nicht gestattet (can. 1948).

Die Strafe der Degradation ziehen folgende Verbrechen nach sich: 1. Beitritt oder offener Anschluß an eine akatholische Sekte nach erfolgloser Ermahnung (can. 2314, § 1, 3°). 2. Realinjurie gegen den Papst (can. 2343, § 1, 3°). 3. Schuldbarer Mord (can. 2354, § 2). 4. Schwerere Vergehen durch Sollizitation des Pönitenten im Sinne des can. 904 (can. 2368, § 1). 5. Abschluß einer Ehe, wenn auch nur standesamtlich, sobald auf Mahnung des Bischofs nach bestimmter Frist die Auflösung nicht erfolgt (can. 2388).

Leitner l. c. S. 255 nimmt für Subdiakone und Diakone noch eine weitere Möglichkeit der Laizisierung an, nämlich den Abschluß einer gültigen Ehe im Todes- oder im Notfalle auf Grund der can. 1043 bis 1045. Doch meines Erachtens mit Unrecht. Zunächst hat can. 211 diesen Fall gar nicht berücksichtigt; can. 2388 bietet für die Ansicht Leitners ebenfalls keinen Anhaltspunkt. Entweder wurden diese Kleriker *vor* Eingehung der *legitimen* Ehe auf Grund des can. 2388 bereits degradiert und so laizisiert, oder diese Strafe wurde noch nicht verhängt. Nach Abschluß der *rechtmäßigen* Ehe kraft der Dispens des can. 1043 bis 1045 ist dem Bischof die rechtliche Grundlage entzogen, gegen solche Kleriker nach can. 2388 vorzugehen.[2])

---

[1]) Liber Part. Pars III, Degradationis Forma, cf. Trid. s. 13 de ref. c. IV; Lezana, l. c. t. III, v. Degradatio. Aebte assistieren der Degradation: Paul III., Licet, § 5, 21. Juli 1542; Benedikt XIV., Ex tuis, § 21, 16. November 1748; Canones S. Synodi Montis Libani a. 1736 mit Berufung auf Trid. s. 13 de ref., c. IV; Coll. Lacensis II, 323, VII; Klemens VII. gab dem Abte von Monte Cassino durch Breve Cum sicut, 8. Dezember 1530 (Bullarium Cassinense II, p. 454) die Befugnis, zwei Priester zu degradieren unter Assistenz zweier Bischöfe oder eines Bischofs und eines Abtes.

[2]) Can. 2219, § 3: Non licet poenam de casu ad casum producere, quamvis par adsit ratio, imo gravior. Ueber die Art der Behandlung solcher Geistlichen spricht sich der Erlaß des heiligen Offiziums vom 20. Februar 1888 (Dispens für Kleriker mit höheren Weihen zwecks Eingehung einer Ehe in Todesgefahr) also aus: Mens est eiusdem Sanctitatis Suae, ut, si quando, quod absit, necessitas ferat, ut dispensandum sit cum iis, qui sacro Subdiaconatus (wohl auch Diaconatus) Ordine sint insigniti, atque post dispensationem et matrimonium rite celebratum convaluerint, in

Allerdings sind solche Männer nach can. 987 rechtlich außerstande, eine höhere Weihe noch zu empfangen und meines Erachtens kann der Bischof nach can. 1933, § 4, den Kleriker wegen der früheren unrechtmäßigen Verbindung suspendieren (cf. can. 132, § 3).

2. Der Kleriker mit niederen Weihen.

A. Der Weltkleriker. Der Weg zur Laizisierung der Weltkleriker mit niederen Weihen ist nach can. 211, § 2, ein dreifacher:

a) durch Verfügung des Kirchenrechtes.

Dieser Fall tritt ein:

1. Bei Verehelichung des Klerikers, wenn nicht die Ehe infolge Gewalt und Furcht nichtig war (can. 132, § 2).

2. Bei eigenmächtigem, unbegründetem Aufgeben der klerikalen Tracht trotz der Mahnung des Bischofs (can. 136, § 3). Die Strafe tritt nach einem Monate ein (can. 136, § 3 und 2379).[1])

3. Bei freiwilligem Eintritt in den Heeresdienst gegen die Bestimmung des can. 141, § 1 (can. 141, § 2).

4. Durch die Strafe der Degradation (can. 2305). Die Delikte, auf welche die Strafe der Degradation gesetzt ist, siehe: Degradation bei Klerikern mit höheren Weihen. Das Pontificale Romanum sieht zwar eine Degradation auch der niederen Kleriker vor; doch in der Praxis dürfte der Bischof kaum mehr zu diesem Rechtsmittel für niedere Kleriker greifen, da einfachere Mittel zur Laizisierung niederer Kleriker ihm zu Gebote stehen.

5. Bei einem Sittlichkeitsverbrechen im Sinne des can. 2358.

6. Leitner l. c. S. 256 meint, wahrscheinlich auch schon durch Entziehung der klerikalen Tracht can. 2304, vgl. mit can. 136, § 3. Doch meines Erachtens nicht; nach can. 2219, § 3, non licet poenam de casu ad casum producere, quamvis par adsit ratio. Zudem, welcher Bischof, der nach can. 211 jeden Missionisten durch Dekret in den Laienstand versetzen kann, wird dazu den Umweg einer Deposition des Klerikers und der Entziehung des klerikalen Gewandes wählen?

---

extraordinariis huiusmodi casibus. Ordinarii de impertita dispensatione Supremam Sancti Officii Congregationem certiorem faciant, et interim omni ope curent, ut scandalum, si quod adsit, eo meliori modo quo fieri possit removeatur tum inducendo eosdem ut in loca se conferant, ubi eorum conditio ecclesiastica ignoratur, tum, si id obtineri nequeat, iniungendo saltem iisdem spiritualia exercitia aliasque salutares poenitentias atque eam vitae rationem, quae praeteritis excessibus redimendis apta videatur quaeque fidelibus exemplo sit ad recte et christiane vivendum.

[1]) Vgl. die Entscheidung der Konsistorialkongregation vom 31. März 1916 über das klerikale Gewand der Kleriker in Kanada (A. A. S. VIII, 148). Von Bedeutung für unsere Gegenden ist der dritte Punkt: Sicut in jejunii et abstinentiae lege aliisque similibus fas est peregrinis loci usum sequi, ita pariter salvam esse cuilibet clerico potestatem se conformandi usibus loci, ad quem transmigrat, quin ab Ordinario suo hac una de causa reprehendi vel puniri valeat.

b) Durch eigenen, freien Willen unter Benachrichtigung des zuständigen Bischofs (Ordinarius loci).

c) Durch Erlaß des kompetenten Bischofs (Ordinarius loci). Der Erlaß muß im reiflichen Urteil des Oberhirten, die Beförderung des Klerikers zu den höheren Weihen gereiche nach der ganzen Sachlage der Kirche nicht zur Ehre, seine rechtliche Begründung haben.

B. Der Ordenskleriker. Ordenskleriker, welche die Tonsur oder die niederen Weihen erhalten haben, werden auf zweifachem Wege in den Laienstand versetzt:

1. Durch Entlassung aus dem Ordensstande;

2. durch Nichtigkeitserklärung der Profeß im Sinne des can. 2387.

ad 1. Ein Ordenskleriker mit zeitlichen Gelübden, der nach can. 647 aus dem Ordensstande entlassen wurde, tritt eo ipso in den Laienstand zurück (can. 648). Dieselbe Bestimmung trifft den Ordenskleriker mit ewigen Gelübden, feierlichen oder einfachen, der aus dem Verbande seines Ordens oder seiner Kongregation entlassen wurde (can. 669). Die Normen für die Entlassung eines Klerikers mit ewigen Gelübden bieten die can. 654 bis 668.

ad 2. Ein Ordenskleriker mit Tonsur oder den niederen Weihen, so bestimmt can. 2387, dessen Profeß für null und nichtig erklärt wurde wegen erwiesener persönlicher Hinterlist, soll des Klerikalstandes verlustig gehen. Can. 572, § 1, 4°, verlangt für die Gültigkeit der Profeß, ut sine dolo emittatur.[1]

Zwei Fragen lasse ich anheimgestellt:

a) Die Frage, wie der dolus zu beweisen ist, ob nach Art eines Ehehindernisses (can. 1960 ssq.), oder ob nach can. 1747, 1° und 3° bei notorietas facti et assertio unius contendentis vom Beweise abgesehen werden kann.

b) Die Frage, wer nach Feststellung des Tatbestandes eines dolus das Urteil der Nullität fällt, ob die S. Congr. de Rel., oder der Supremus moderator oder endlich der Superior maior; ob auf gerichtlichem Wege oder nicht.

III. Folgen der Laizisierung.

1. Für Kleriker mit höheren Weihen.

Die Folgen der Laizisierung sind negativer und positiver Art.

a) Negativ ist die Folge, insofern die Weihe selbst nicht ungültig gemacht wird.

b) Positive Folgen sind:

1. Der Kleriker verliert seine Klerikalprivilegien, bis er wieder in den Klerikalstand aufgenommen wird. Die hauptsächlichsten Privilegien sind das privil. fori (can. 120), das privil. canonis (can. 119

[1] Auf die Frage: an societatibus clericalibus sine votis applicetur can. 2387, antwortete die päpstliche Kommission: affirmative quoad can. 2387, quatenus sodales vitam communem degant (A. A. S. X, 347, VI.).

und 2343), das privil. immunitatis personalis (can. 121), und das privil. competentiae (can. 122).

2. Er bedarf zur Wiederaufnahme in den Klerikalstand der Erlaubnis des Apostolischen Stuhles (can. 212).

3. Er verliert die Offizien, Benefizien, Rechte (can. 213, § 1).

4. Das Tragen der Tonsur und des klerikalen Gewandes ist ihm verboten (can. 213, § 1).

5. Er ist an den Zölibat gebunden, jedoch nicht im Falle des can. 214 (can. 213, § 2 und can. 214).

2. Für Kleriker mit niederen Weihen.

Die Folgen sind dieselben wie III., 1. a) und d) 1., 3., 4.

Zur Wiederaufnahme in den Klerikalstand bedarf er der Genehmigung des Bischofs jener Diözese, der er durch die Weihe inkardiniert war. Der kirchliche Obere darf diese Erlaubnis erst nach einer gewissenhaften Prüfung der sittlichen Lebensführung des Kandidaten und einer angemessenen Probezeit nach Gutdünken des Ordinarius erteilen (can. 212).

Eine Laizisierung der Kleriker wird keine Notwendigkeit werden, wenn alle treu den can. 124 befolgen: Clerici debent sanctiorem prae laicis vitam interiorem et exteriorem ducere eisque virtute et recte factis in exemplum excellere.[1])

Der heilige Johannes vom Kreuz, ein Lehrer und Führer auf dem Wege der Vereinigung mit Gott.

Von P. Jos. Hector O. M. J. in Rufach.

Unsere Zeit zeigt ein erfreuliches, stets wachsendes Interesse an der christlichen Aszese und Mystik. Bewährte Zeitgenossen haben uns — um nur von der Mystik zu reden, — über diesen so schwierigen und für das innere Leben doch so wichtigen Gegenstand gediegene Werke geboten, so Saudreau, Poulain, Lamballe, Garrizon-Lagrange, de Maumigay, Waffelaert, Bischof von Brügge, Naval. Auch in Deutschland ist diese heilige Wissenschaft am Aufblühen, man lese nur die Werke oder Abhandlungen von Josef Zahn, Albert M. Weiß, Jaegen, Dimmler, Lercher, Rösler, Mager. Ein guter Anfang ist gemacht und es ist zu erwarten, daß in der Heimat eines

[1]) Eine eigene Art der Laizisierung war jene von Laienbrüdern, die ohne Erlaubnis der zuständigen kirchlichen Behörden sich zu Priestern weihen ließen, z. B. Laienbrüder im Orden B. M. V. de Mercede (Urban VIII., Exponi, 10. März 1632); bei den Augustinereremiten (Klemens X. 9. Mai 1675); bei den Franziskanern (Leo X., Comp. Priv. Fr. Min. v. Laici Fratres n. 4).

Tauler und Seuse, eines seligen Albert Magnus und Thomas von Kempen, einer heiligen Hildegard und Gertrud, dieser Zweig der Theologie immer mehr Freunde und Anhänger finden wird. In diesem Sinne wollen auch die folgenden Ausführungen wirken. Sie wollen mit einem Manne näher bekannt machen, der, gleich groß als hervorragender Heiliger und Theologe, zugleich mit der heiligen Theresia, deren Zeitgenosse und wirksamste Stütze in der Reform des Karmels er war (1543 bis 1591), als Führer in der Mystik gilt und auf dessen Lehren und Erfahrungen Bossuet sich stets im Kampfe gegen den Quietismus berief. Ein erster Abschnitt behandelt die Autorität des heiligen Johannes vom Kreuz auf dem Gebiete der mystischen Theologie. Ein zweiter bringt einen Ueberblick über seine Schriften. Ein dritter die Analyse seiner zwei bedeutendsten Werke.

Erster Abschnitt.

Die Autorität des heiligen Johannes vom Kreuz.

1. Aeußere. Die Werke des heiligen Johannes vom Kreuz über die Wege der Vollkommenheit sind von der Kirche nach sorgfältiger Prüfung nicht allein gutgeheißen, sondern mit den höchsten Lobsprüchen ausgezeichnet worden. Ihr Urteil lautet: „In divinis explicandis arcanis, aeque ac S. Theresia, apostolicae sedis judicio, divinitus instructus, libros de mystica theologia coelesti sapientia refertos conscripsit“ (Brev. Rom.). Deshalb haben auch bedeutende Geisteslehrer auf die Schriften des Heiligen hingewiesen, als auf ein Werk himmlischer Weisheit und geeignet, auf den schwierigen Pfaden des geistlichen Lebens zu orientieren und zu größerem Streben nach Vollkommenheit anzuregen. Besonders empfehlen sie dieselben jenen, die mit der Leitung vor allem jener Seelen betraut sind, die Gott zu einer größeren Vereinigung mit sich berufen hat. Ein solcher Seelenführer, sagen sie, findet im heiligen Johannes vom Kreuz einen vortrefflichen Lehrmeister, sowohl um die Wege Gottes von den Täuschungen und Blendwerken Satans zu unterscheiden, als auch um einen gründlichen Einblick in das Innere einer Seele, im Stadium der Anfänger, der Fortschreitenden und der Vollkommenen zu erhalten. So z. B. äußerte sich über ihn die berühmte Universität von Alcalá in Spanien: „Die Lehre, welche diese Bücher enthalten, scheint uns ein unfehlbares Heilmittel gegen die Täuschungen zu sein.“ Bossuet, selbst ein Meister in dieser Wissenschaft und abgesagter Feind jedes falschen Mystizismus, sagt von ihm: „Er hat (unter allen) über die Kontemplation und das passive Gebet am sorgfältigsten geschrieben“; er ist „ein Fürst des inneren Lebens“; „er hat die Geheimnisse des passiven Gebetes erneuert“; „er hat alle Mystiker in seinem Gefolge“ (Instruction sur les états d'oraison; — mystici in tuto, passim). Der gelehrte Jesuit Berthier rühmt an den Schriften unseres Heiligen: „Eine scharfe Logik in

der Entwickelung und im Zusammenhang der verschiedenen Stadien des geistlichen Lebens, eine Fülle himmlischer Weisheit und göttlicher Erleuchtungen, eine meisterhaft belehrende und auffallend klare und lichtvolle Darstellung des an sich so dunkeln und schwierigen Gegenstandes." — Das Kirchenlexikon nennt ihn den „tiefsinnigsten, klarsten und gelehrtesten aller mystischen Theologen".

2. Innere. Dieses äußere Ansehen des heiligen Lehrers auf dem Gebiete der mystischen Theologie wächst noch, wenn wir seine Person näher betrachten. Er ist nach dem Ausspruche der heiligen Theresia, den der apostolische Stuhl zu dem Seinigen machte, eine der heiligsten und reinsten Seelen, die damals die Kirche Gottes zierten. In der harten Schule des Kreuzes und der Verfolgungen läuterte ihn Gott wie das Gold im Feuerofen, damit er zu jener wunderbaren Selbstverleugnung und Losschälung von sich selbst und allen Geschöpfen gelangte, die ihn in so hohem Maße befähigte, mit dem höchsten Gute in den höheren Gebetsverkehr zu treten und die inneren und verborgenen Wege Gottes experimentaliter zu verstehen. Was der Heilige lehrt, hat er praktisch durchgemacht, besonders was sich auf die Reinigung der Seele durch Leiden, Versuchungen, Trockenheit und Verfolgungen bezieht. Ich weise hin auf seine Lebensbeschreibung, die niemanden gleichgültig lassen wird. Deshalb war er auch, wie kaum ein Zweiter, geeignet, die inneren, manchmal so verworrenen Wege der Vollkommenheit vom Anfange der Bekehrung an bis zum höchsten Grade der Vereinigung mit Gott so meisterhaft zu zeichnen.

In seinen Belehrungen stützt er sich jedoch nicht auf seine Erfahrung allein. Er ist, wie er es selbst bemerkt, auf das sorgfältigste bemüht, seinen Unterweisungen die Heilige Schrift zugrunde zu legen und dieselben durch unzählige Stellen aus den heiligen Büchern zu beleuchten oder zu beweisen. Und er tut es in einer solch tiefdurchdachten Weise, daß auf ihn die Worte des heiligen Ambrosius passen: „Nemo potest loqui, nisi qui scripturas omnes penitus excusserit, imbiberit, concoxerit, tantoque usu contexerit, ut in naturam abiisse videatur."

Neben der Heiligen Schrift baut der Heilige seine Mystik auf die Prinzipien des heiligen Thomas von Aquin, besonders auf dessen Psychologie auf. Allerdings nimmt er, wie andere Mystiker, drei Seelenvermögen an, Intellekt, Gedächtnis, Willen. Dementsprechend weist er auch, bei der Belehrung, wie diese Seelenvermögen durch die göttlichen Tugenden zu regeln und zu Gott hinzuführen sind, dem Gedächtnisse die Hoffnung zu, die, wie er selbst bekennt, im Willen ist, „aber dem Gedächtnisse zugewiesen werden kann, weil sie alles Zeitliche daraus entfernt und die Seele für das höchste Gut, das sie hofft, bewahrt" (Aufstieg zum Berge Karmel, 1. B., 6. K.).

Zweiter Abschnitt.

Die Schriften des Heiligen.

Unter den Schriften des Heiligen finden wir vier umfangreichere Werke und einige kleinere Schriften. Die vier größeren sind: 1. Der Aufstieg zum Berge Karmel. 2. Die dunkle Nacht. 3. Der geistliche Gesang zwischen der Seele und Christus, ihrem Bräutigam. 4. Die lebendige Liebesflamme. Die beiden ersten verfaßte er 1579 zu Calvario, als Anleitung zur Vollkommenheit, auf die Bitten seiner Ordensuntergebenen und der Nonnen des Klosters von Veas, deren Beichtvater er war. Beide gehören logisch zusammen und bilden ein Ganzes. Im Aufstieg zum Berge Karmel behandelt der Heilige die aktive Reinigung der Seele, sowohl des (inneren) Sinnes als auch des Geistes. Die Seele, von der Gnade unterstützt, reißt sich durch Abtötung und Entsagung von allen Geschöpfen los und verbannt aus ihrem Herzen jede ungeordnete Neigung zu etwas, was nicht Gott ist, seien es sinnliche oder geistige Güter. Es ist dies der Weg der Reinigung, via purgativa. Dieser Weg führt zur „läuternden" Beschauung, zur via illuminativa. In ihr vollendet Gott selbst die aktive Läuterung der Seele in Bezug auf Sinne und Geist, um alle noch bestehenden Hindernisse zur vollkommenen Vereinigung in der Liebe wegzuräumen. Die Seele verhält sich dabei passiv. Diese passive Läuterung schildert der Heilige in der „dunklen Nacht".

Schon einige Jahre früher hatte der Heilige, während seiner Kerkerhaft zu Toledo (1577) den „geistlichen Wechselgesang zwischen der Seele und Christus" gedichtet, sowie die „lebendige Liebesflamme". Die Erklärung hiezu schrieb er im Kloster zu Granada (1587), nach anderen zu Pennuela (1591). Darin behandelt er die höchste Stufe der Vollkommenheit und Umgestaltung in Gott, zu der man in diesem Leben gelangen kann. — Die kleineren Schriften sind: „Geistliche Verhaltungsmaßregeln für Ordensleute", „Geistliche Denksprüche", „Geistliche Briefe", „Erbauliche Gedichte" und die Abhandlung über „Die Dornen des Geistes".

Dritter Abschnitt.

Analyse des „Aufstieges zum Berg Karmel" und der „dunklen Nacht".

§ 1.

Leitender Grundgedanke zum leichteren Verständnis des Ganzen.

Gott ist das höchste, liebenswürdigste Gut. Er besitzt in seiner Wesenheit alle Vollkommenheiten in unendlichem Maße, ohne Beimischung von irgendwelcher Unvollkommenheit und Veränderlichkeit. Alles Gute, Schöne und Vollkommene der Geschöpfe ist im Verhältnis zur Güte, Schönheit und Vollkommenheit Gottes, wie

Finsternis zum Lichte. Alles, was immer die Geschöpfe uns an Freuden darzubieten vermögen, ist nichts im Vergleich zu dem, was Gott uns durch seine beglückende Liebe schenken kann.

Gott hat nun den Menschen zum übernatürlichen Leben erhoben und zu seiner beseligenden Anschauung berufen. Daraus erwächst der Seele eine unbeschreibliche Glückseligkeit die ganze Ewigkeit hindurch. Gott besitzen und genießen, das heißt die innigste Vereinigung mit Gott, das ist die Bestimmung des Menschen. Nach dieser Vereinigung, die erst im Himmel ihre Vollendung empfängt, muß die Seele schon hienieden aus allen Kräften trachten. Sie tut es, wenn sie ihren Willen mit dem Willen Gottes völlig gleichförmig macht, so daß sie einzig und allein das will, was Gott will und alles so will, wie Gott es will. Befindet sich nun eine Seele auf vollkommene Weise in dieser Verfassung zum göttlichen Willen, so besitzt sie die volle Vereinigung mit Gott durch die Liebe. Dieser vollkommenen Vereinigung aber steht jede ungeordnete freiwillige Liebesneigung zu etwas Erschaffenem und jedes freiwillige ungeordnete Gelüste nach dem Besitze oder Genusse der Geschöpfe hindernd im Wege. Führen wir die Worte des Heiligen selbst an: „Schon ein einziges, ungeordnetes Gelüsten, wenn es auch nicht eine Todsünde zum Gegenstand hat, verunstaltet die Seele und macht sie so lange unfähig zur vollkommenen Vereinigung mit Gott zu gelangen, bis sie sich davon gereinigt hat" (Aufstieg, 1. B., 9. K.). Noch deutlicher spricht er im elften Kapitel desselben Buches, wo er sozusagen den Hauptsatz seines ganzen Werkes aufstellt. Er lautet: „Von allen freiwilligen Gelüsten muß die Seele sich läutern und freimachen, nicht allein von jenen schlimmen, die zur Todsünde, sondern auch von jenen, die zur läßlichen Sünde oder zu Unvollkommenheiten führen. Ohne das würde sie vergebens nach ihrer Umgestaltung in Gott trachten" (Aufstieg, 1. Teil, 11. K.). Als Grund gibt er ebendaselbst an: „Diese Vereinigung besteht eben darin, daß der menschliche Wille sich vollständig im Willen Gottes verliert, so daß stets und überall der Wille Gottes die einzige Triebfeder der Seele ist. Wenn nun die Wünsche dieser Seele sich auf etwas Unvollkommenes richten würden, das Gott natürlich nicht billigen könnte, so würde eine tiefe Willensverschiedenheit daraus hervorgehen, indem die Seele etwas wollte, das Gott nicht wollen kann. Jede freiwillige Anhänglichkeit, und wäre es auch nur an eine Kleinigkeit, hindert die Seele zur Vereinigung mit Gott zu gelangen. Was liegt daran, ob das Vöglein an einen dünnen oder an einen dicken Faden gebunden ist? Freilich wird der zarte Faden leichter zerrissen, aber, wie dünn er auch sei, so lange das Vöglein ihn nicht zerreißt, fliegt es doch nicht davon. So ist es auch mit der Seele, die noch irgend eine Anhänglichkeit an eine Sache hat. Sie wird nicht zur Freiheit der göttlichen Vereinigung gelangen, wie leuchtend auch sonst ihre Tugenden sein

mögen." Leitender Grundsatz in Bezug auf die Vereinigung mit Gott ist also folgender: Gott ist alles. Das Geschöpf ist nichts. Daher muß man, um Gott zu finden, der Alles ist, das Geschöpf, das Nichts ist, verlassen.

Wie man nun das Geschöpf verlassen müsse, um Gott zu finden, das erfahren wir jetzt näher in beiden bezeichneten Werken.

§ 2.

Der Aufstieg zum Berge Karmel.

Der Berg Karmel symbolisiert den Berg der Vollkommenheit und der Gipfel desselben die Umgestaltung der Seele in Gott. In diesem Werke behandelt der Heilige, wie schon bemerkt, die aktive Läuterung der Seele von jedem ungeordneten Gelüsten nach den sinnlichen und geistigen Genüssen. Es hat somit zwei Hauptteile: 1. Die aktive Läuterung des sinnlichen, 2. die aktive Läuterung des geistigen Menschen.

Erster Teil. Die aktive Läuterung — oder die Nacht — des sinnlichen Menschen. (Nacht nennt der Heilige diese Läuterung, weil die Seele in der einen wie in der anderen Art, gleichsam in der Nacht, im Finstern wandelt.)

Um die Vereinigung mit Gott anzubahnen, muß mit der Abtötung der Sinne und der sinnlichen Leidenschaften begonnen werden. Die Seele ist ja wie eine tabula rasa, die mit der Außenwelt nur durch die Sinne in Verbindung tritt und durch sie Vorstellungen, Eindrücke, Begriffe von den sichtbaren Dingen in sich aufnimmt (3. K.). Um sich zu Gott zu erheben, muß die Seele die Sinne und die Leidenschaften abtöten. Die Finsternis, d. h. die Neigung zu den Geschöpfen, und das Licht, d. h. Gott, vertragen sich nicht zusammen. Die Neigung zu einem Geschöpfe und die Anhänglichkeit an dasselbe machen die Seele dem Geschöpfe gleich. So lange sie daher eine Neigung zum Geschöpfe hat, kann sie Gott nicht fassen. Will sie also mit Gott völlig geeint werden, so muß sie sich vollständig vom Geschöpfe freimachen; sie muß die Sinnlichkeit so dem Geiste unterjochen, daß sie keine Herrschaft mehr über ihn ausübt. Die nicht abgetöteten Leidenschaften und ungeordneten sinnlichen Begierden berauben nicht nur die Seele des Geistes Gottes, sie richten überdies in ihr einen furchtbaren Schaden an; sie ermüden, quälen, verfinstern, beflecken und schwächen dieselbe (4. bis 11. Kap.). Jedoch, und das ist wohl zu bemerken, gilt das Gesagte nur von den freiwilligen Gelüsten. Die natürlichen Gelüste und ersten Regungen hindern die Einigung mit Gott nicht; sie gänzlich abzutöten ist hienieden unmöglich. Von den freiwilligen Gelüsten bewirkt die Todsünde den vollständigen Verlust Gottes und eine gänzliche Blindheit, Pein und Schwäche. Die läßlichen Sünden und bewußten Unvollkommenheiten (z. B. eine Anhänglichkeit an eine Sache,

als an ein Kleid, Buch u. s. w.) berauben zwar die Seele nicht der Gnade und des Geistes Gottes, bewirken aber doch, wenn auch in schwächerem Grade, alle übrigen Uebel und hindern die Liebeseinigung mit Gott (12. K.).

Am Schlusse gibt der Heilige eine kurze, aber wirksame Anleitung zu dieser allseitigen Abtötung: 1. Verleugne und verlasse, aus Liebe zu Jesus Christus, dem du in allem nachfolgen sollst, jede Lust, die sich den Sinnen darbietet und nicht rein zur Ehre Gottes ist. Bietet sich dir z. B. eine Lust, Dinge zu sehen, die nicht zu Gott führen, so verlange nicht danach. Und so mache es beim Hören, Reden und in allen Dingen. Kannst du das nicht, so genügt es, daß du dich nicht daran ergötzest. — 2. Das durchgreifende Mittel wider alle Seelenkrankheiten, die Quelle der Verdienste und der erhabensten Tugenden ist die Abtötung der vier Hauptleidenschaften der Seele: der Freude, der Hoffnung, der Furcht und des Schmerzes. Und deshalb trachte stets nicht nach dem, was leichter, sondern nach dem, was beschwerlicher ist; nicht nach dem, was dir mehr, sondern nach dem, was dir weniger zusagt; nicht nach dem, was Trost, sondern nach dem, was Mühe bringt; nicht nach der Ruhe, sondern nach der Arbeit; nicht nach dem Besseren, sondern nach dem Schlechteren. Begehre aus Liebe zu Jesus zu einer gänzlichen Armut des Geistes und Entsagung alles Irdischen zu gelangen und strebe danach mit der ganzen Energie deines Willens. Und du wirst bald unaussprechliche Wonnen genießen. — 3. Um das Verlangen nach Ehre abzutöten, verachte dich selbst und wünsche die Verachtung der anderen. Denke und sprich gering von dir und wünsche, daß die anderen es ebenfalls tun. — Tut man dies, so tritt man bald ein in die Nacht der Sinne und in dieser Entsagung findet der Geist seine Ruhe und Erquickung (13. K.).

Zweiter Teil. Die aktive Läuterung oder die Nacht des geistigen (vernünftigen) Menschen. Es ist zu beachten, daß in der Wirklichkeit die Läuterung des sinnlichen und die des geistigen Menschen Hand in Hand gehen. Doch herrscht die eine oder die andere immer in etwa vor. Was hat nun die Seele ihrerseits zur Reinigung des Geistes zu tun? Als Grundsatz gilt, daß nichts Geschöpfliches ein direktes Mittel zur Vereinigung mit Gott sein kann, mithin muß die Seele sich von jeder Anhänglichkeit an sich und an die Geschöpfe freimachen und sich Gott ganz hingeben, will sie zur Umgestaltung in Gott durch die Liebe (d. h. durch die Gleichförmigkeit ihres Willens mit dem Willen Gottes) gelangen (5. K.). Im geistigen Menschen kommen die Seelenvermögen Verstand, Gedächtnis und Wille in Betracht. Diese müssen, ebenso wie die Sinne, von allem ungeordneten Begehren befreit, mithin in die dunkle Nacht geführt werden. Dieses geschieht durch die drei göttlichen Tugenden, durch den Glauben für den Verstand, durch die Hoffnung für das Gedächtnis, durch die Liebe für den

Willen. (Diese drei Tugenden haben Gott zum Gegenstande und sind somit ein direktes Mittel zur Vereinigung mit ihm.) Es gibt mithin eine dreifache Läuterung des Geistes: die des Verstandes (durch den Glauben); die des Gedächtnisses (durch die Hoffnung); die des Willens (durch die Liebe) (1. bis 6. K.).

a) Die Läuterung (oder die Nacht) des Verstandes durch den Glauben. Auf zwei Wegen kann der Verstand Kenntnisse und Einsichten empfangen, auf natürlichem und übernatürlichem. Auf natürlichem Wege, d. h. mit seinem natürlichen Lichte, erfaßt er nur das natürliche Wissen und Kennen der Dinge und ist unfähig, aus sich übernatürliche Wissenschaft zu erlangen, somit unfähig, aus sich die Seele zur Einigung mit Gott zu führen. Aber ebensowenig können die Kenntnisse und Erfassungen, die der Verstand auf übernatürliche Weise haben kann, wie Lichtglanz, Visionen, geheimnisvolle Worte, Ansprachen, geistige Empfindungen, ein Mittel sein, ihn unmittelbar zu Gott hinzuführen, da er keine Fähigkeit hat, im Kerker des Leibes eine klare Erkenntnis von Gott zu erhalten (8. K.). Er bedarf hiezu eines höheren Lichtes, des Glaubens. Dieser Glaube ist jedoch für den Verstand eine dunkle Nacht, denn er lehrt ihn übernatürliche, unbegreifliche Wahrheiten. Um ihnen beistimmen zu können, muß der Verstand das natürliche Auge schließen, gleichsam blind werden. Er muß glauben, ohne zu verstehen. Und von diesem Glaubenslichte muß der Verstand sich leiten lassen; er muß seine natürliche Anschauungsweise aufgeben und alles nach dem Glauben beurteilen. Es darf nicht mehr wie früher der Maßstab der Sinnlichkeit oder des Genusses angelegt werden, sondern der des Glaubens. Auf diese Weise nähert sich die Seele gar sehr der Einigung mit Gott. — In diesen Kapiteln spricht der Heilige auch ausführlich über die Meditation und Kontemplation, über die Kennzeichen, wann eine Seele aus dem Stadium der diskursiven Betrachtung zur Kontemplation übergeht und wie sie auch alsdann hin und wieder zur diskursiven Betrachtung zurückkehren muß. Als allgemeine Regel, wie sich die Seele gegen die auf übernatürlichem Wege erworbenen Kenntnisse zu verhalten hat, stellt der mystische Lehrer folgende auf: Gegen alle diese Wahrnehmungen sei die Seele recht mißtrauisch, lege kein Gewicht darauf, suche sie nicht, fliehe sie vielmehr, weil es sehr oft Täuschungen und Trugbilder des Teufels sind. Vielmehr wachse sie in der Demut, Selbstverleugnung und Abtötung, besonders aber in Einfalt, Offenherzigkeit und Gehorsam gegen den Seelenführer (10. bis 30. K.). Dem Beichtvater geben die Kapitel 18, 22, 29, 30 eine gediegene Anleitung, wie er über diese Kenntnisse zu urteilen und sich der Seele gegenüber zu verhalten hat.

b) Die Läuterung (oder die Nacht) des Gedächtnisses durch die Hoffnung. Auch das Gedächtnis, d. h. jenes Seelenvermögen, welches die angenehmen und unangenehmen Eindrücke

und die vergangenen Ereignisse aufbewahrt und wieder reproduziert, muß sich von allem Geschöpflichen reinigen, will die Seele zur vollkommenen Vereinigung mit Gott gelangen.

Zuerst muß die Seele das Gedächtnis abtöten bezüglich der natürlichen Kenntnisse und Erinnerungen. Das Gedächtnis kann nicht zugleich mit Gott und mit den Formen und unterscheidbaren Erkenntnissen vollkommen geeinigt sein. Da Gott unter keine Vorstellung und keine Form fällt, so müssen diese ganz aufgegeben werden, will sich das Gedächtnis mit Gott vereinigen. „Der Geistlichlebende", sagt er, „beobachte bei allen Dingen, die er sieht, hört, fühlt, die Regel, dieselben nicht im Gedächtnis wie in einem Archiv aufzubewahren, sondern beobachte ein heiliges Vergessen darüber, es sei denn, daß ein solches Nachdenken zu einer Meditation oder frommen Unterredung notwendig sei", „dieses Bestreben jedoch beziehe sich nie auf Christus" (3. B., 1. K.). „Ebensowenig darf man unterlassen, an das zu denken, was zu tun und zu wissen Pflicht ist. Wenn nur keine selbstsüchtige Neigung dabei ist, so wird das nicht schaden" (14. K.). — Die Nachteile, die aus der Vernachlässigung dieser Abtötung des Gedächtnisses entstehen, sind: freudige oder schmerzliche Erinnerungen, wodurch Herzensreinheit und Seelenfrieden sehr getrübt werden; Täuschungen des Teufels; Unmöglichkeit, die Leidenschaften und ungeordneten Begierden zu zügeln (2. bis 4. K.). Große Vorteile aber erwachsen der Seele aus der Läuterung des Gedächtnisses: Reinheit des Gewissens, Seelenruhe, Bewahrung vor Täuschungen und Versuchungen und eine große Empfänglichkeit für die Einsprechungen des Heiligen Geistes (5. K.).

Aber auch über die Kenntnisse, die auf übernatürlichem Wege zum Gedächtnis gelangt sind, wie Visionen und dergleichen, darf die Seele nicht nachdenken. Alle diese Formen und Bilder stehen in keinem Verhältnis zu Gott, sind also kein nächstes Mittel der Einigung (6. K.). Große Nachteile erwachsen überdies der Seele, die das Gedächtnis nicht abtötet: Täuschungen, Hochmut und Anmaßung, niedrige und ungebührliche Gedanken über Gott (7. bis 12. K.). Durch diese Läuterung hingegen wird sie fähig, voll und ganz ihre Hoffnung allein auf Gott zu setzen und ihn zu besitzen (12. K.).

c) Die Läuterung (Verbesserung oder die Nacht) des Willens durch die Liebe. Ohne die Läuterung des Willens bezüglich der Tugend der Liebe hätten wir noch nichts erreicht, denn nur durch die Liebe gelangen wir zur Vereinigung mit Gott. Im ersten und größten Gebote ist uns befohlen, unsere Kraft, d. h. Seelenvermögen, Affekte, Neigungen für Gott zu bewahren, d. h. ihn zu lieben. Damit dies geschehe, muß der Wille von aller Unordnung der Affekte oder Leidenschaften gereinigt werden, deren es hauptsächlich vier gibt: Freude, Hoffnung, Schmerz, Furcht. Sind diese geordnet, so sind es auch die übrigen, da sie sich alle auf

diese vier zurückführen lassen. „Das ganze Geschäft des Strebens nach der Einigung mit Gott besteht in der Läuterung des Willens von seinen Neigungen und Begierden, so daß der menschliche und niedrige Wille göttlicher Wille werde, ganz eins mit dem göttlichen Willen. Und dies ist der Fall, wenn die Seele sich über nichts freut oder betrübt, als über das, was Gott verherrlicht oder ihn beleidigt, nichts hofft, als was ihn berührt, nichts fürchtet, als nur Gott" (3. B., 15. K.). — Die Abhandlung über die Nacht des Willens hat der Heilige nicht vollendet. Er spricht nur von dem Affekt der Freude; aber, wie er selbst bemerkt, nach Analogie der Freude, sollen auch die drei anderen Affekte geregelt werden.

Die Freude, d. h. ein Vergnügen im Willen, verbunden mit der Wertschätzung einer Sache, die man für vorteilhaft hält, kann aus sechs Arten von Gütern entstehen: 1. Aus zeitlichen Gütern, wie Reichtum, Amt und Würden, alles, worin das Glück der Welt besteht. 2. Aus natürlichen Gütern, Anmut, schöne Gestalt, scharfer Verstand u. s. w. 3. Aus sinnlichen Gütern, alles, was von den fünf Sinnen und von der Einbildungskraft erfaßt wird. 4. Aus den sittlichen Gütern, die sittlichen Tugenden, Werke der Barmherzigkeit und Aehnliches. 5. Aus den übernatürlichen Gütern, alle göttlichen Gnadengaben zum Nutzen des Nächsten, gratiae gratis datae. 6. Aus den geistlichen Gütern, jene, welche zu den göttlichen Dingen, zum Verkehr der Seele mit Gott die Seele anregen, z. B. Bilder, Kirchen, kirchliche Zeremonien, Predigten (7. bis 44. K.).

Auf meisterhafte Weise zeigt unser Lehrer, wie eitel und töricht die ungeordnete Freude an jedem dieser Güter sei, wie große Nachteile aus derselben und welche Vorteile aus der Verleugnung dieser Freude erwachsen und wie diese Seele sich all dieser ungeordneten Freude entäußern muß. Mit Recht geißelt er auch, nachdem er auf die kirchliche Lehre über die Andachtsgegenstände und dem daraus zu ziehenden Nutzen hingewiesen, den Mißbrauch, den viele damit treiben, indem sie ihre ganze Frömmigkeit in solche Aeußerlichkeiten setzen. Der Heilige redet auch über die wahren Eigenschaften eines Predigers und wie man das Wort Gottes anhören soll. Doch das alles muß man lesen und erwägen. Die Seelenführer werden den größten Nutzen aus diesen Kapiteln ziehen.

Ist so der Wille von allem, was nicht Gott ist, gereinigt und losgeschält, so ergibt sich in ihm folgender Zustand: Er freut sich nur mehr an dem, was zur Ehre Gottes gereicht. Was das Geschöpf Schönes anzubieten vermag, bewegt ihn nicht mehr. — Er richtet sein ganzes Verlangen auf Gott. Außer Gott begehrt und hofft er nichts mehr. — Was ihm auch zustoßen mag, er betrübt sich darüber nicht mehr. Nur das schmerzt ihn, daß er Gott früher soviel beleidigt, daß er Gott noch nicht liebt, wie er sollte, daß Gott von so vielen beleidigt wird. — In Bezug auf die Furcht fürchtet und flieht er nichts

mehr, außer Gott zu beleidigen. Die kindliche Furcht nimmt ihn ganz in Besitz. So ist der Wille, frei von allen ungeordneten Begierden nach dem Geschaffenen, ganz auf Gott gerichtet und von Liebe zu Gott entflammt. Und diese Liebe besteht nicht in der Süßigkeit, sondern in der Tätigkeit, wodurch die Seele all ihre Fähigkeiten, Neigungen und Affekte auf Gott allein richtet und außer Gott nichts mehr sucht.

Soviel von der aktiven Reinigung des Sinnes und des Geistes. Wir kommen nun zum zweiten Hauptwerke: „Die dunkle Nacht".

§ 3.

Die dunkle Nacht.

Die „dunkle Nacht", das ist die Beschauung, der Weg der Fortschreitenden, via illuminativa, bildet die Ergänzung zum „Aufstieg des Berges Karmel" und behandelt die passive Läuterung der Seele. Diese ist ebenfalls eine doppelte: 1. Die des Sinnes und 2. die des Geistes. Passiv wird sie genannt, weil Gott selbst die aktive Läuterung der Seele durch Trockenheit, Leiden, Versuchungen und Widerwärtigkeiten vollendet, wobei die Seele sich bloß passiv zu verhalten hat. Der Grund dieser passiven Reinigung ist der, daß die Seele durch die aktive Läuterung sich nur vom Groben sozusagen reinigen kann, während noch viele Unvollkommenheiten, Schwächen und Gewohnheiten zurückbleiben, die ein Hindernis für die Vollkommenheit bilden. Deshalb muß Gott selbst eingreifen. Diese passive Läuterung ist eine äußerst peinliche und qualvolle. Sie ist wie ein Feuer, das die Seele ganz durchglüht und alle für die Liebeseinigung mit Gott hinderlichen Stoffe verzehrt. Meisterhaft schildert der Heilige die qualvollen Zustände der Seele, die von Versuchungen des Teufels, durch Trockenheit, Ekel und Widerwillen an Gott und göttlichen Dingen, durch Leiden und Widerwärtigkeiten heimgesucht und geläutert wird.

Soviel zur allgemeinen Orientierung über die „dunkle Nacht". Gehen wir nun etwas näher auf die beiden Teile ein.

Erster Teil. Die passive Läuterung — oder Nacht — des Sinnes. Sobald die Seele den festen Entschluß gefaßt hat, Gott zu dienen, so ist die Gnade Gottes wie eine liebende Mutter, die ihr kleines Kind liebkost und mit süßer Speise erquickt. Die Seele hat Freude an Gott und göttlichen Dingen und verkostet süße Tröstungen. Aber sie sucht in Gott und seinem Dienste mehr sich selbst als ihren Schöpfer und in ihrem Tugendwirken ist sie einem schwachen Kinde gleich. Sie hat noch viele Fehler und Unvollkommenheiten. Von diesen Fehlern nun, die der Heilige mit Kennerblick nach der Reihenfolge der sieben Hauptsünden aufzählt (1. B., 2. bis 8. K.), will sie Gott läutern. Deshalb versetzt er sie in die finstere Nacht des Sinnes (oder der Phantasie). Bitter und erschreckend ist diese Läuterung.

Gott entzieht der Seele die geistigen Tröstungen und die Möglichkeit zu meditieren. Statt dessen hat sie nur Unlust und Bitterkeit, innerliche Drangsale, sinnliche Versuchungen, unerträgliche Lästerungen, Skrupeln und Aengstlichkeit (8. und 14. K.).

Aber an welchen Merkmalen erkennen, ob eine Seele wirklich in der Nacht des Sinnes und nicht in selbstverschuldeter Trockenheit und Lauheit sich befinde? Drei Merkmale führt der Heilige an: 1. Die Unlust, nicht allein an den göttlichen, sondern auch an allen geschaffenen Dingen; 2. die Sorge und Angst, man diene Gott nicht; 3. die Unmöglichkeit für die Seele, sich der Einbildungskraft zu bedienen, um zu betrachten wie früher (9. K.).

Nachdem der Heilige einige Verhaltungsmaßregeln für diese dunkle Nacht angegeben (10. K.), zählt er die Vorteile auf, welche die Seele aus dieser Läuterung schöpft. Es sind: 1. Die Erkenntnis ihrer selbst, ihrer Sündhaftigkeit, ihrer Schwäche und Armseligkeit; 2. die Ehrfurcht und Demut im Verkehr mit Gott; 3. die Erkenntnis Gottes, seiner unendlichen Größe, Erhabenheit und Vollkommenheit (eingegossene Beschauung); 4. die Reinigung von den obigen Fehlern in den sieben Hauptsünden; 5. Geduld, Langmut und Liebe zum Nächsten und 6. endlich die Erwerbung mehrerer anderer Tugenden (12. bis 14. K.).

Zweiter Teil. Die passive Läuterung — oder Nacht — des Geistes. Die Fortschreitenden versetzt Gott nicht sogleich nach der Läuterung der Sinnesnacht in die Liebeseinigung, sondern es können Jahre darüber vergehen. Aber es sind noch viele ungeordnete Neigungen und Unvollkommenheiten zurückgeblieben (2. K.), die gleichsam ihre Wurzeln bis in den Geist getrieben und welche die Läuterung des Sinnes nicht erreichen konnte. Sie hindern die Seele zur göttlichen Einigung zu gelangen. Um nun diese Seele von ihnen zu reinigen, vor den Täuschungen Satans sicherzustellen und sie zur vollkommenen Vereinigung zu befähigen, muß Gott selbst abermals durch Finsternis des Geistes und Bedrängnisse aller Art eingreifen (3. und 9. K.). Doch wie qualvoll ist diese passive Reinigung des Geistes! Um so qualvoller, als das Leiden innerlicher und geistiger ist, da es an die Vertilgung der empfindlichsten Unvollkommenheiten geht, die ihre Wurzeln im Innersten der Seele haben.

Und worin besteht diese passive Läuterung des Geistes? In der Eingießung des Geistes Gottes und der göttlichen Weisheit, welche Eingießung aber im Verstande, Willen und intellektuellen Gedächtnis naturgemäß, infolge der Schwäche, der Unvollkommenheiten und der Erkenntnisweise des Menschen, sehr bittere Leiden erzeugt. Diese Bedrängnisse und Leiden werden in den Kapiteln 5, 6, 7 und 8 meisterhaft beschrieben und durch den Vergleich, wie das Feuer das Holz ganz durchglüht und in sich umgestaltet, treffend erläutert (10. K.).

Aber wie herrlich sind auch die Wirkungen dieser Läuterung! Da ist zunächst die Entflammung des göttlichen Liebesfeuers in der Seele, wodurch alle ihre Kräfte und Affekte von der glühendsten Liebe zu Gott entzündet werden und sie somit das große Gebot der Liebe erfüllt. Und da die Liebe ein Feuer ist, so reinigt sie auch die Seele von ihrer Unwissenheit und erleuchtet sie in dem Maße, als sie in die Seele eindringt. Ferner erfüllt die Liebe das Herz (den Willen) mit unaussprechlicher Freude an Gott und mit tiefem Frieden. Sie stärkt und kräftigt die Seele, daß sie bereit ist, alles, selbst das Furchtbarste, für Christus zu erdulden (11. bis 16. K.). — Und nun erklärt der Heilige ausführlich die mystische Gottesweisheit oder Kontemplation, die er eine Wissenschaft der Liebe, ein eingegossenes, liebendes Erkennen Gottes nennt, das die Seele zugleich erleuchtet und entflammt, bis sie von Stufe zu Stufe zur innigsten Vereinigung mit Gott aufsteigt. Und da diese Vereinigung der Seele mit Gott durch die Liebe geschieht, so nennt er die Liebe eine Leiter zu Gott. Diesen Vergleich führt er noch weiter aus und erklärt, nach der Lehre des heiligen Bernhard und des heiligen Thomas, die zehn Stufen dieser mystischen Leiter. Es ist dies eine so herrliche Erklärung, daß sie den Leser ganz begeistert und entflammt (17. bis 20. K.).

Am Schlusse schildert der Heilige das Gewand, in welches die Seele, nachdem sie die aktive und passive Läuterung des Sinnes und des Geistes durchgemacht, gekleidet ist: in das Blendendweiß des Glaubens, in das Grün der Hoffnung und in das Rot der Liebe, und wie sie durch dieses dreifache Gewand gegen den dreifachen Feind, gegen den Teufel, die Welt und das Fleisch geschützt ist (21. bis 24. K.).

Wir schließen unsere Abhandlung mit der Analyse dieser beiden Werke. Sie wenden sich, zumal der „Aufstieg zum Berge Karmel", wie der Heilige es selbst andeutet, an einen größeren Kreis von Seelen und in beiden, zumal in der „dunklen Nacht", sind die Lehren und Erfahrungen der beiden anderen (des geistlichen Wechselgesanges, der lebendigen Liebesflamme) wie im Prinzip und Kern schon enthalten.

Nicht alle sind in der Lage oder geneigt, dem heiligen Johannes vom Kreuz zu folgen. Wer es vorzieht, sich oder andere mit dem süßen Honig einer leichten, gefühlsfrommen, blumigen, aszetischen Literatur zu erquicken, dem wird eine so kräftige, für die Natur anfangs bittere, aber das Herz labende Kost nicht zusagen. Doch es gibt auch in unseren Tagen noch Seelen, die großmütig und opferwillig in der Entblößung des Kreuzes, der Dunkelheit des Glaubens und der Reinheit der Liebe Gott suchen und nach der Vereinigung mit ihm trachten. Diese werden mit Nutzen und Freuden zu unserem heiligen Lehrer greifen. Sie werden ihn lesen und wieder lesen, ihn verkosten und ihm folgen — ihm folgen bis auf den Gipfel des „Karmels", wo nur mehr ist

Gott allein!

Ueber das in der Taufe eingeschlossene votum der Eucharistie.

Von Emil Springer S. J., Theologieprofessor in Sarajevo.

Durch die Kommuniondekrete Pius' X., die ihrem wesentlichen Inhalte nach in den neuen Codex iuris canonici übergegangen, ist die Frage der Notwendigkeit der Kommunion aktuell geworden. Damit aber auch die damit zusammenhängende Frage, ob in der Taufe, überhaupt in der Rechtfertigung, ein votum, ein Verlangen nach der Eucharistie, nach der Kommunion, enthalten sei. Man ist auch auf diese Frage eingegangen,[1]) ohne sich in allen Punkten zu vollständiger Klarheit durchzuringen. Folgende Ausführungen werden vielen willkommen sein. Es handelt sich nicht um eine theologische Spitzfindigkeit, sondern um eine Sache, die für Theologen und Seelsorger von Bedeutung ist. Der heilige Thomas lehrt öfters, daß ein Verlangen nach der Kommunion notwendig ist zur Rechtfertigung; er lehrt dies auch in seinem letzten Worte, das er über die Notwendigkeit der Kommunion geschrieben (III., 80, 11). Der Römische Katechismus, den jeder Seelsorger gründlich verstehen sollte, lehrt dasselbe.[2]) Und es kommt dabei schließlich auf die richtige Auffassung des ganzen christlichen Lebens an.

Ob in der Taufe notwendig ein Verlangen nach der Kommunion eingeschlossen ist, hängt davon ab, ob die Kommunion zur dauernden Bewahrung der Gnade notwendig ist oder nicht. Ist sie notwendig, dann muß die Frage bejaht, ist sie nicht notwendig, muß die Frage verneint werden. Mit der Notwendigkeit der Kommunion zur Beharrlichkeit durch längere Zeit steht und fällt die Notwendigkeit unseres Votums.

Nun ergibt sich die Notwendigkeit der Kommunion ad perseverandum aus Schrift und Ueberlieferung. In der Schrift ist besonders Joh 6, 54 zu berücksichtigen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinket, habt ihr Leben nicht in euch." Die Worte beziehen sich zugestandenermaßen und sicher zunächst auf die Kommunion und bedeuten somit, daß man ohne Kommunion das Leben nicht dauernd haben, nicht bewahren kann. Die Ausflucht, es seien die

---

[1]) Nicolussi, Die Notwendigkeit der heiligen Eucharistie. Dagegen Dr Otto Lutz in „Zeitschrift für katholische Theologie" 1919, S. 253 bis 68.

[2]) Sacra mysteria . . . propterea panis et vini speciem habent, ut significetur, non quidem revocandae ad vitam animae, sed in vita conservandae causa, instituta esse. Verum hoc ideo dictum est, quoniam prima etiam gratia (qua omnes praeditos esse oportet, antequam sacram Eucharistiam ore contingere audeant, ne judicium sibi manducent et bibant) nemini tribuitur, nisi hoc ipsum Sacramentum desiderio et voto percipiant. Est enim omnium Sacramentorum finis. P. II cap. 4 n. 50, d. i. quaestio 48.

Worte nur ein Kommuniongebot, es sei nur eine necessitas praecepti in ihnen enthalten, ist exegetisch unmöglich. Die Worte sind eben ganz offenbar nicht ein Gebot, sondern eine Aussage über die necessitas medii und enthalten ein Gebot einfach nur insoweit, als sie eine necessitas medii aussagen; ist keine necessitas medii ausgesagt, so enthalten sie kein Gebot; bedeuten die Worte nicht, daß die Kommunion notwendiges Mittel zur Beharrlichkeit ist und darum zum Empfang verpflichtet, so enthalten sie keine Verpflichtung und somit kein Gebot. Die Ueberlieferung liegt vor in kirchlichen Dokumenten und Väterstellen. Wir brauchen hier nicht darauf einzugehen, weil es uns jetzt nicht darauf ankommt, die Notwendigkeit der Kommunion zu beweisen, sondern nur die Wechselbeziehung darzulegen, die zwischen Notwendigkeit der Kommunion und Notwendigkeit unseres Votums besteht. Man sehe, wenn es beliebt, mein Büchlein ein: „Die Eucharistie nach katholischer Lehre die notwendige Nahrung der Seele." Die Kommunion ist also, das setzen wir hier voraus, der Seele so notwendig wie die leibliche Nahrung dem Leibe, nur daß natürlich in defectu sacramenti das votum als Ersatz eintreten kann. Wie ohne die gewöhnliche Nahrung das leibliche Leben nicht erhalten und entfaltet werden kann, so ohne Kommunion (in re oder in voto) nicht das geistliche Leben. Es ist die Kommunion so notwendig wie das Gebet. Wie es ohne Gebet unmöglich ist, jede Todsünde zu meiden und so dem geistigen Tode zu entgehen, so ist dies auch ohne Kommunion unmöglich. Beten ist das Atmen, Kommunizieren das Essen der Seele. Ohne Atmen und Essen tritt der Tod ein im einen wie im andern Falle. Die Kommunion ist, um einen dritten Vergleich zu gebrauchen, so notwendig, um sich vor jeder Todsünde zu schützen, wie es ein besonderes Gnadenvorrecht wäre, um jede läßliche Sünde zu meiden.

Ist nun die Kommunion derart notwendig, so ergibt sich der Satz, daß in der Taufe, überhaupt in der Rechtfertigung, notwendig ein Verlangen nach der Kommunion eingeschlossen sei, einfach aus folgender Erwägung. Wer sich taufen läßt (denken wir hier der Klarheit halber an einen Erwachsenen), wer das übernatürliche Leben empfangen will, muß notwendig jede Sünde meiden, also jenes Leben dauernd bewahren wollen. Dann muß er aber auch die dazu notwendigen Mittel wollen, also auch die Kommunion. Er muß nach ihr verlangen, nach ihr hinstreben. Es liegt so für ihn die Kommunion zwischen Taufe und ewiger Seligkeit, zu der er gelangen will. Die Kommunion ist für die Reise zum Himmel Zwischenstation, während die ewige Seligkeit Endstation ist. Die Kommunion ist Ziel der Taufe, nicht letztes Ziel, sondern nächstes Ziel, Zwischenziel, wenn man den Ausdruck gebrauchen darf, nicht finis ultimus, sondern finis intermedius. Es ist da so, als wenn eine Seele vor ihrem Leibe existierte und das leibliche Leben wünschte. Sie würde da mit diesem Leben auch die Nahrung wollen, ohne welche es nicht

unterhalten werden kann. Ja, der Täufling muß noch notwendiger nach der Kommunion verlangen, als jene Seele nach der leiblichen Nahrung. Denn diese Seele könnte ja das leibliche Leben nur für kurze Zeit und dann den Tod wollen. Der Täufling muß aber notwendig den geistigen Tod, die Sünde für immer verabscheuen, muß das übernatürliche Leben für immer haben wollen, sonst kann er es nicht empfangen. Wer sich taufen ließe mit der Absicht, wieder zu sündigen und am Ende seines Lebens sich zu bekehren, bliebe in Sünde und Tod. So ist also ganz notwendig in der Taufe das Verlangen, das übernatürliche Leben zu bewahren, und damit ein Verlangen nach der Kommunion eingeschlossen. Daß dieses votum Communionis nicht ein votum explicitum zu sein braucht, daß ein votum implicitum genügt, ist selbstverständlich. Der Akt der Liebe enthält ein solches votum; denn wer Gott liebt, will ihn für immer besitzen und somit die dazu notwendigen Mittel gebrauchen. Man kann auch sagen, daß das Gnadenleben selbst nach der Kommunion verlangt so wie der leibliche Organismus nach leiblicher Nahrung.

Was wir eben von der Taufe sagten, gilt auch von dem rechtfertigenden Sakrament der Buße. Wer durch sie das Gnadenleben wiedererlangt, muß auch jede schwere Sünde meiden, das Gnadenleben dauernd bewahren, die Kommunion als notwendiges Mittel dazu gebrauchen wollen. Das gilt auch von der Rechtfertigung, welche durch das votum der Taufe oder Buße erfolgt. Dies votum schließt also ein weiteres votum, das der Kommunion ein. Es ist ein votum, Verlangen nach der Taufe oder Buße als Mittel, und nach der Kommunion als Ziel der Rechtfertigung. Die Kommunion ist eben Ziel jeder Rechtfertigung, nicht wie gesagt, letztes Ziel, sondern nächstes, finis intermedius; auf die Kommunion ist jede Rechtfertigung, mag sie durch Taufe, Buße oder ein Verlangen nach diesen Sakramenten erfolgen, hingeordnet.

So hätten wir als Ergebnis: Die Taufe, Buße, überhaupt jede Rechtfertigung enthält ein votum der Kommunion, weil diese das notwendige Mittel zur dauernden Beharrlichkeit, also Ziel der Rechtfertigung ist.

Noch mehr erscheint die Kommunion als Ziel der Rechtfertigung, wenn wir bedenken, daß die dauernde Beharrlichkeit nur stattfinden kann, wenn das Gnadenleben stetig wächst und sich entfaltet, so wie das neugeborne Kind auch nur weiterleben kann, wenn es wächst und gedeiht, d. h. wenn sich sein leibliches Leben stetig entfaltet. In der Gnadenordnung sind wir Kinder, solange wir auf Erden leben; erst mit dem Eintritt in den Himmel sind wir erwachsen. Wie nun die gewöhnliche Nahrung, und zwar oftmalige Nahrungsaufnahme notwendig ist für die Entfaltung des leiblichen Lebens, so ist es die Kommunion, und zwar ihr oftmaliger Empfang[1]) für

[1]) Oftmaliger Empfang ist noch nicht „häufiger" (einige Male in der Woche) Empfang, sondern ein viel weiterer Begriff.

die Entfaltung des geistigen Lebens, und dieses kann nur insoweit gedeihen, als sich der Gerechtfertigte der Kommunion zuwendet und sie empfängt. Wie also die Rechtfertigung nach der Entfaltung des geistlichen Lebens hinstrebt und hinstreben muß, so strebt sie auch nach der Kommunion hin und muß nach ihr hinstreben, verlangt nach ihr und muß nach ihr, und zwar ihrem oftmaligen Empfang verlangen, enthält so notwendigerweise ein votum Communionis.

Mit dem bisher Gesagten ist nicht nur die Existenz unseres Votums erwiesen, sondern auch seine Natur beleuchtet. Manche Theologen sind sich deshalb nie über unser votum klar geworden, weil sie meinten, es sei von derselben Art, wie jenes votum der Taufe und Buße, durch welches man in defectu horum sacramentorum gerechtfertigt werden muß. Aber da besteht ein wesentlicher Unterschied. Jenes rechtfertigende votum der Taufe und Buße bezieht sich auf diese Sakramente als Mittel der Rechtfertigung; denn das, Mittel zur Rechtfertigung, sind sie. Unser in der Rechtfertigung eingeschlossenes votum Communionis bezieht sich aber selbstverständlich nicht auf die Kommunion als Mittel zur Rechtfertigung, weil sie eben das nicht ist. Es bezieht sich auf die Kommunion als Ziel der Rechtfertigung, was sie tatsächlich ist und sein muß. Jenes votum der Taufe oder Buße ist, als auf diese Sakramente als Mittel gerichtet, Ersatzvotum, ein Ersatz für diese Sakramente selbst. Das in der Rechtfertigung eingeschlossene votum Communionis ist aber kein Ersatzvotum, es geht eben nicht aufs Mittel, sondern aufs Ziel. Freilich gibt es auch ein votum Communionis, das Ersatzvotum ist, weil es sich auf die Kommunion als Mittel bezieht. Aber das kann nur beim schon Gerechtfertigten, nicht in der Rechtfertigung selbst statthaben. Die Kommunion ist Mittel zur dauernden Beharrlichkeit. Ein Katholik im Stande der Gnade wohne so weit von jedem Priester entfernt, daß er die Kommunion nicht empfangen kann: er muß nach ihr als notwendigem Mittel der Beharrlichkeit verlangen; sein votum ist Ersatzvotum. Die häufige und tägliche Kommunion ist notwendiges Mittel zur Vollkommenheit. Vielen eifrigen Katholiken, die nach Vollkommenheit streben, erlauben es aber die Umstände nicht, so oft zu kommunizieren; sie müssen darnach als notwendigem Mittel verlangen; ihr votum ist Ersatzvotum.[1]) In der „geistlichen Kommunion", die man jeden Tag sehr oft verrichten kann, wird nach der Kommunion verlangt als Mittel zu innigerer Vereinigung mit Christus; sie ist also auch Ersatzvotum. Man darf nun aber wiederum nicht meinen — dies sei nur zur Vervollständigung der Lehre über das votum Communionis gesagt; es liegt sonst außerhalb des Rahmens unseres Artikels —, daß beim Gerechten jedes votum Communionis Ersatz-

[1]) Wissen solche Katholiken nicht, daß häufige und tägliche Kommunion Mittel zur Vollkommenheit ist, so haben sie doch implicite ein Ersatzvotum.

votum sei; oft ist es auch bei ihm votum, das aufs Ziel geht. Durch jeden verdienstlichen Akt nämlich empfängt der Gerechte einen Zuwachs von heiligmachender Gnade, der ebenso wie die gratia prima nach Erhaltung und Entfaltung, also nach der Kommunion verlangt. Das ist also ein votum, das, wie jenes in der Rechtfertigung enthaltene, aufs Ziel geht. Da durch das Ersatzvotum nach der Kommunion auch ein Zuwachs von heiligmachender Gnade erlangt wird, der durch zukünftige Kommunionen erhalten und entfaltet werden will, so enthält das votum Communionis, das Ersatzvotum ist, auch ein votum Communionis, das aufs Ziel geht. So ist also beim Gerechten das votum Communionis immer votum, das aufs Ziel geht und oft auch Ersatzvotum; beim noch Ungerechten ist es aber niemals Ersatzvotum, sondern immer nur votum, das aufs Ziel geht. Weil die Sache etwas verwickelt ist, läßt es sich erklären, warum viele Theologen sich über das in der Rechtfertigung eingeschlossene votum Communionis nicht klar geworden, obwohl der Römische Katechismus an der angeführten Stelle ausdrücklich lehrt, daß sich dies votum auf die Kommunion als Ziel bezieht.

Im Anschluß an das Gesagte noch ein Wort über die Beziehung, die zwischen votum Communionis und geistigem Genuß der Eucharistie besteht, weil die Sache zum Verständnis der eucharistischen Theologie der Väter und des heiligen Thomas sehr wichtig ist. Beide Begriffe sind sehr verwandt, bedeuten aber nicht ganz dasselbe. Was ist geistiger Genuß der Eucharistie, geistiger Genuß ohne sakramentalen, ohne Kommunion? Er ist geistiger Genuß, also muß der Geist, die Seele, etwas genießen, essen, trinken, aufnehmen, und zwar (nur darum kann es sich handeln) übernatürliches Leben, Gnade, Licht, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Vereinigung mit Christus, erste Einverleibung in ihn oder weitere Einverleibung in einem Zuwachs von Gnade. Er ist geistiger Genuß der Eucharistie, also muß der Empfang von übernatürlichem Leben, Gnade, Heiligkeit aus der Eucharistie, kraft der Eucharistie geschehen, so daß er ohne Eucharistie nicht erfolgen würde. So müssen wir den Begriff fassen, um nicht mit den Ausdrücken zu spielen, was in der Theologie verhängnisvoll wäre. Da erhellt nun, daß ein votum Communionis an sich noch nicht geistiger Genuß der Eucharistie ist, denn durch ein solches votum, sei es nun Ersatzvotum oder aufs Ziel gerichtet, verlangt man nur nach Empfang von Gnade aus der Eucharistie; nach Empfang verlangen ist aber noch nicht empfangen. Tatsächlich ist nun aber doch jedes votum Communionis geistiger Genuß der Eucharistie. Die Eucharistie ist nämlich, freilich nicht als Kommunion, nicht durch den sakramentalen Empfang, sondern als Ursakrament (d. h. als Opfer und als auf Erden gegenwärtiger Christus), Quelle aller Gnade, besonders der heiligmachenden, der lebendigen Vereinigung mit Christus. Da nun jedes votum Communionis mit Empfang von heiligmachender Gnade verbunden ist (wir sprechen

ja nur von einem votum, das mit Glaube und Liebe verbunden ist), jeder Empfang von heiligmachender Gnade aber durch die Eucharistie geschieht, so wird dabei heiligmachende Gnade aus der Eucharistie, kraft der Eucharistie empfangen; es wird also diese geistig genossen. So ist also jedes votum Communionis schon als Empfang von heiligmachender Gnade tatsächlich geistiger Genuß der Eucharistie. Und jeder geistige Genuß der Eucharistie schließt als Empfang von heiligmachender Gnade, die durch künftige Kommunionen erhalten und entfaltet werden will, ein votum Communionis, das aufs Ziel geht, ein.

* * *

Nach unserer Darlegung ist ein votum Communionis deshalb zur Rechtfertigung erfordert, weil die Kommunion das notwendige Mittel ist, die Gnade dauernd zu bewahren. Da kann nun jemand sagen: Es gibt aber doch noch andere notwendige Mittel, die Gnade dauernd zu bewahren, wie das Gebet, die Haltung der Gebote, wohl auch die Firmung (um durchs ganze Leben allen Gefahren des übernatürlichen Lebens zu widerstehen). Da wäre demnach in der Rechtfertigung auch ein votum nach diesen Gnadenmitteln eingeschlossen (nach der Firmung natürlich nur, wenn sie noch nicht empfangen wurde). Das ist alles ganz richtig. Aber trotzdem besteht kein besonderer Grund, solche vota hervorzuheben; schon deshalb nicht, weil es selbstverständlich ist, und dann, weil ja jene Gnadenmittel mit der Kommunion ein Ganzes bilden, in welchem diese in besonderer Weise hervorragt. Beten und die Gebote halten gehört zu jenem christlichen Leben (ein anderes gibt es nicht), das aus der Eucharistie ist und immer und immer zur Kommunion hinstrebt; auch die Firmung strebt zu ihr hin, da die Firmungsgnade nicht ohne wiederholte Kommunion unterhalten werden kann. So ist das ganze christliche Leben eine Einheit, worin die Kommunion eine **zentrale, alles beherrschende Stellung** einnimmt. Darum ist gerade die Kommunion die große Zwischenstation zwischen Rechtfertigung und ewiger Seligkeit, und darum ist die Rechtfertigung gerade mit einem votum verbunden, das auf sie gerichtet ist. Es ist notwendig, diese zentrale Stellung der Kommunion im geistlichen und kirchlichen Leben etwas näher zu betrachten. Drei Punkte sind da besonders ins Auge zu fassen.

1. Die Eucharistie ist als Ursakrament die Quelle aller Gnaden. Darum ist, wie gesagt, jeder Empfang von heiligmachender Gnade ein Genuß der Eucharistie, entweder Kommunion oder rein geistiger Genuß. Dieser letztere strebt aber, da der Mensch ein geistig-körperliches Wesen ist, nach dem sakramentalen Genuß, nach der Kommunion hin wie die Idee nach ihrem Ausdruck, wie der Glaube nach dem Bekenntnis, wie der Keim nach Entfaltung. So ist das Gnadenleben eucharistisches Leben, Kommunionleben. 2. Die Eucharistie ist als Ur-

sakrament und als Kommunion insbesondere Wirkursache der Einheit des mystischen Leibes, wodurch wir Glieder Christi und mit ihm verbunden werden wie die Speise mit dem sie Genießenden, und so an seinem göttlichen Leben (unser Gnadenleben ist im Neuen Testamente nicht nur göttliches Leben, sondern Leben Christi, des Gottmenschen) teilnehmen. Die Kirche ist der Leib Christi, belebt von seinem Geiste, dem Heiligen Geiste, der die Seele der Kirche ist; ihr Leben ist das Leben Christi. Wie nun Stoff, der außer mir liegt, nur Teil meines Leibes und von meiner Seele belebt werden kann, wenn ich ihn esse, so kann man, wenn man geistig tot ist, nur Teil Christi und von seinem Geiste belebt werden durch den Genuß der Eucharistie (hier ist es die Speise, die umwandelt, weil sie eben Christus enthält). Will ich inniger ihm einverleibt werden, mehr von seinem Geiste belebt werden, so muß es wiederum durch den Genuß der Eucharistie geschehen; sie ist eben als Quelle aller Gnaden die alleinige Wirkursache der Einheit des mystischen Leibes. Die Taufe ist erste Einverleibung in Christus als geistiger Genuß der Eucharistie; die Buße ist erneuerter lebendiger Anschluß an den Leib Christi als geistlicher Genuß der Eucharistie; Gebet und Haltung der Gebote vereinigen mit Christus und dem Heiligen Geiste als geistiger Genuß der Eucharistie. Aller rein geistige Genuß strebt nun aber, wie gesagt, mit Gewalt nach dem sakramentalen hin. So sind Kirche, kirchliches Leben, d. h. Eigenleben der Kirche, geistliches Leben und Kommunion untrennbar verbunden. Die Kirche ist die Gesellschaft der Kommunikanten. Der Kelch, den wir segnen, und das Brot, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, ist die Einheit des mystischen Leibes. **Weil** ein Brot ist, deshalb sind wir viele ein Leib; denn wir haben alle daran teil von dem einen Brote her (I Kor 10, 16 f.). Freilich bleiben auch die in der Sünde lebenden Getauften Glieder der Kirche, aber sie sind eben tote Glieder, als solche ausgeschlossen von der Kommunion, nehmen nicht teil am inneren Leben der Kirche, wenn sie sich auch äußerlich noch so sehr in ihrem Interesse betätigten. Sie sind die Verbrecher im Reiche Gottes; wer als Verbrecher im Zuchthaus sitzt, bleibt auch Bürger des Staates, nimmt aber an seinem eigentlichen Leben, am Staatsleben keinen Teil, wenn er auch für denselben viele nützliche Arbeiten verrichtet. Die sich durch die Sünde von der Kommunion ausschließen, bleiben auch nur so äußerlich mit dem lebendigen Organismus der Kirche verbunden, bis sie, wenn sie sich ihm nicht wieder neu angliedern, mit dem Tode deportiert werden in den Abgrund der Hölle, ins ewige Exil. Wer Vollbürger sein will im Reiche Gottes, muß durch oftmalige Kommunion teilnehmen am Eigenleben der Kirche. 3. Das neue Israel ist ein königliches Priestertum; sein Zweck ist das Opfer und die Teilnahme an denselben; das einzige Opfer aber, das es hat, ist das eucharistische. Die Taufe ist die Weihe zu diesem Priestertum. Der

Taufcharakter befähigt uns, das Opfer mit darzubringen, er ist eine Teilnahme am Priestertum Christi, wie der heilige Thomas lehrt (III., 63, 3). Indem die Taufe uns Christo einverleibt, macht sie uns zu Gliedern des Lammes, die mitgeopfert werden, und vor allem heiligt sie uns zum Genuß des Opferfleisches. Wie die Priesterweihe weiht zur Konsekration der Eucharistie, so weiht die Taufe zu ihrem Empfang.[1])

Diese zentrale Stellung der Kommunion ergibt sich klar aus der eucharistischen Rede des Herrn. Darnach ist die Eucharistie das Leben der Welt. Durch sie hat die Welt Leben, ohne sie keins. Der sie Genießende lebt, bleibt in Christus und Christus in ihm (lebt in der Einheit des mystischen Leibes), lebt durch Christus, wie Christus durch den Vater lebt. Ohne ihren Genuß gibt es kein Leben. Christus meint freilich nicht ausschließlich den (würdigen) sakramentalen Genuß, sondern auch den rein geistigen, aber doch den sakramentalen in allererster Linie und den rein geistigen nur im Anschluß an ihn; anders kann der Ausdruck „das Fleisch des Menschensohnes essen und sein Blut trinken" nun einmal nicht verstanden werden. Und so hat nach den Worten des Herrn der Kommunizierende Leben, der Kommunizierende bleibt in Christus und Christus in ihm, der Kommunizierende lebt durch ihn, wie er (Christus) durch den Vater lebt, und ohne Kommunion kann man nicht dauernd leben. Freilich sagt Christus anderswo und auch in der eucharistischen Rede selbst, daß der Glaubende Leben habe. Aber der Glaubende muß eben deshalb kommunizieren; der Gläubige muß Kommunikant sein. Die Gläubigen müssen die Genossenschaft der Kommunikanten bilden. Das war die Auffassung der ersten Kirche. In Jerusalem nahm man täglich am eucharistischen Opfer teil und kommunizierte dabei. In Rom hielt man es noch zu Zeiten des heiligen Hieronymus ebenso. Das gehörte zum christlichen Leben. Von Jerusalem und Rom, den beiden aufeinander folgenden Zentren des Christentums, verbreiteten die Glaubensboten dies christliche Leben über die Welt, und man führte dieses Leben, soweit die Umstände es erlaubten und soweit der Eifer reichte. Daß man wenigstens an Sonntagen dem Opfer beiwohnte, war selbstverständlich; wer aber der Messe beiwohnte, mußte auch kommunizieren. So war die wöchentliche Kommunion selbstverständliche Christenpflicht. Bekanntlich verhängte man, als manche zwar der Messe beiwohnen, aber nicht kommunizieren wollten, über diese die Exkommunikation, was, wenn auch nicht nachahmenswert, so doch bezeichnend ist. Man dachte eben: „Entweder — oder. Entweder habt ihr die Taufgnade, und dann müßt ihr sie durch die Kommunion unterhalten, müßt kommunizieren, dazu seid ihr ja getauft worden. Oder ihr habt die Gnade verloren,

[1]) Eucharistia est quodammodo finis baptismi, quia per baptismum aliquis consecratur ad Eucharistiae perceptionem, sicut per ordinem ad ejus consecrationem. Thomas IV dist. 8. 1, 3 sol. 3 ad 2.

dann müßt ihr durch die Buße Gnade und Befähigung zur Kommunion wiedererwerben. Wahres Christenleben ist Kommunionleben und nicht etwas anderes." Von der Ueberzeugung, daß die Eucharistie unser Leben ist, waren die ersten Christen ganz durchdrungen. Die Katechumenen blieben von den heiligen Geheimnissen ausgeschlossen; sie waren noch nicht zu ihrer Feier geweiht, gehörten noch nicht zum Volke Gottes, dem königlichen Priestertum, das allein, aber auch ganz zur Feier des eucharistischen Opfers berufen ist. Vor der Opferung mußten sie sich vom Gottesdienst entfernen. Sie warteten mit Sehnsucht auf den Augenblick, da der Schleier fallen sollte, der sie vom großen Geheimnis des Christentums trennte. Mit der Taufe fiel er. Gleich nach ihr wohnten sie der heiligen Messe bei und kommunizierten, um es fortan so oft zu tun, als das Opfer gefeiert wurde, auch täglich, wenn es täglich gefeiert wurde, wie es z. B. in der Kirche des heiligen Augustinus der Fall war, der den Neugetauften sagt, sie würden nun täglich den Leib des Herrn empfangen. Hatte man freilich Todsünde begangen und sich so des christlichen Namens unwürdig gemacht, so blieb man wieder ausgeschlossen, mußte Buße tun, um wieder das Leben der Gnade zu erwerben und sich zum Empfang der Kommunion zu befähigen. Gleich nach der Lossprechung durfte man sich ihr wieder nahen wie ehedem und lebte so wieder das christliche Leben. So fühlte man, empfand es, war ganz davon durchdrungen, daß das Christentum die eucharistische Religion ist, daß die Christen Kommunikanten sein müssen, daß sie die eucharistische Opfergesellschaft bilden, daß man aus der Kommunion und durch sie leben müsse, daß Taufe und Buße die Eingangstüren zur Kommunion und notwendigerweise ein Verlangen nach ihr sind. Das alles sah man so klar, daß es überflüssig war, es zu sagen. Als freilich die Kommunion mehr und mehr vernachlässigt wurde, da schwand auch diese Ueberzeugung mehr und mehr und verschwand in manchen Köpfen ganz. Und man bringt es auch heutzutage, nachdem die Kommunion wieder mehr in Uebung gekommen, nur durch eifriges Studium fertig, sich ganz zur Auffassung der ersten Christen emporzuringen. Der heilige Thomas hat sich trotz der damaligen traurigen Vernachlässigung der Kommunion durch das Studium der Väter zu ihr emporgeschwungen, nicht so sehr in den Distinktionen, aber in der Summa. Da lehrt er, daß, während die ersten Christen täglich kommunizierten, später nur jährlich einmalige Kommunion gefordert werden konnte „propter iniquitatis abundantiam" (III., 80, 10 ad 5), da lehrt er, daß zur Rechtfertigung das votum Communionis notwendig ist, weil außerhalb der Kirche kein Heil ist (73, 3). So zeigt er, daß ihm das Eigenleben der Kirche von der Kommunion abhängt, daß ihm das eigentliche kirchliche Leben Kommunionleben ist.[1]) Dasselbe legt der Rö-

[1]) Und das weiß er aus I Cor 10, 16 f.: Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Weil ein Brot ist, sind wir

mische Katechismus nahe, wenn er lehrt, daß das votum der Kommunion deshalb zur Rechtfertigung notwendig ist, weil die Kommunion Ziel der Sakramente sei, Symbol der kirchlichen Einheit und Verbindung, und außer der Kirche kein Heil sei.[1]) Symbol der Kirchengemeinschaft ist dem Römischen Katechismus die Kommunion aber derart, daß sie die notwendige Nahrung der Glieder Christi bildet (l. c. 60, quaestio 58).

So strebt also das ganze christliche Leben nach der Kommunion hin, gruppiert sich um sie, hängt von ihr ab. Vergleicht man dies Leben mit einem Baume, so ist sie die Krone, vergleicht man es mit einem Gewölbe, so ist sie der Schlußstein; vergleicht man es mit einer Kirche, so ist sie der Altar, um dessen willen die Kirche da ist und auf den alles in ihr hinweist. Sie ist nicht nur ein Ziel der Rechtfertigung, sie ist das Ziel; sie ist die über alles hervorragende Höhe, zu der das ganze christliche Leben gehört und die man ersteigen muß, um ins himmlische Jerusalem zu gelangen; sie ist die Zwischenstation zwischen Rechtfertigung und ewiger Seligkeit, der Kommunion im Himmel. Zwischen Anfang des geistlichen Lebens (Rechtfertigung) und seiner Vollendung (Seligkeit) liegt Entfaltung dieses Lebens. Die ist aber notwendig Kommunionleben. Wie haben diejenigen Theologen die Kommunion herabgesetzt, welche in der Rechtfertigung ein votum nach ihr nur deshalb fanden, weil man nach der Haltung der Gebote verlangen müsse, und sie der Gegenstand eines Gebotes unter vielen sei! Die Kommunion, und darum auch das votum nach ihr, ist etwas ganz anderes als bloßer Gegenstand eines Gebotes.

* * *

Die Geschichte unseres Votums kann man in kurzen Zügen so darstellen: Die ersten Christen betrachteten in treuem Anschlusse an die eucharistische Rede des Herrn Eucharistie und Kommunion als ihr Leben. Taufe und Buße waren, wie gesagt, Eingangspforten zur Kommunion, Verlangen nach ihr, Anfänge des geistlichen Lebens, das in der Kommunion fortgesetzt werden mußte. Sie waren ihnen durchaus nicht, wie vielen späteren Theologen, abschließende Sakramente, nach denen man kein anderes mehr nötig habe. Solange, als man die Kommunion als notwendigen Bestandteil, als Hauptbestandteil des christlichen Lebens betrachtete, blieb diese Auffassnng bestehen. Sie tritt, um nur ein Beispiel anzuführen, in Worten zutage, wie sie Radulphus Ardens hat, der sagt, daß die Kommunion

viele ein Leib, alle, die wir an diesem Brote teilnehmen (III 73, 2 Sed contra). Wer zum Leibe Christi, zur Kirche gehören will, muß teilnehmen an der Kommunion. Wer Christenleben führen will, muß Kommunionleben führen.

[1]) Est enim omnium Sacramentorum finis, et Ecclesiasticae unitatis et conjunctionis symbolum neque extra Ecclesiam consequi gratiam ullus potest. So an der im Eingang angeführten Stelle.

nach Joh. 6, 54 durchaus notwendig sei, deshalb gebe man auch den neugetauften Kindern etwas vom heiligsten Blute, damit sie nicht ohne dies „notwendige" Sakrament dahinschieden, wenn sie aber auch ohne Kommunion sterben würden, seien sie nicht verdammt, da sie es schon in der Taufe geistig genossen hätten, den Erwachsenen sei aber auch die Kommunion notwendig (Migne, P. L. 155, 1850 Cs).

Daß man die Taufe als geistigen Genuß der Eucharistie auffaßte (es gehört das auch hieher), kam so: Die eucharistische Rede des Herrn verstand man von altersher richtig so, daß die Welt ohne Eucharistie gar kein übernatürliches Leben habe, daß sie es nur durch dieses Sakrament der Einverleibung in Christus empfange und vermehre. Als die Pelagianer die Erbsünde leugneten und den kleinen Kindern Leben von Geburt aus zusprachen, traten die Väter solcher Lehre gleich mit Joh 6, 54 energisch entgegen und erklärten: Ohne Genuß der Eucharistie können nach diesen Worten auch die kleinen Kinder das Leben nicht haben; denn sie gehören zur Welt, die aus sich tot ist von Adam her; sie müssen das Leben erst durch das Sakrament der Einverleibung in Christus empfangen. Dabei blieb es sich, gegen die Pelagianer, gleich, ob es die kleinen Kinder durch die Taufe, durch die Firmung oder durch die Kommunion erhielten. Es kam nur darauf an, daß sie es nicht vor der Taufe hatten. Darum unterschieden die Väter nicht genauer. Sie meinten aber immer, daß sie es durch die Taufe, das Sakrament der Wiedergeburt, und nicht erst durch die Kommunion empfingen. Sie wußten ja sehr gut, daß die Taufe Wiedergeburt zum neuen Leben ist und die Kommunion dieses Leben schon voraussetzt. Sie blieben aber doch dabei, daß nach Joh 6, 54 nur der Genuß der Eucharistie das Leben gebe, weil sie eben die Taufe, diese Einverleibung in Christus, als geistigen Genuß der Eucharistie, von der sie alle Einheit des mystischen Leibes ableiteten, sozusagen als antizipierte Kommunion betrachteten. Als später ein Katechumene nach der Taufe plötzlich und ohne Kommunion gestorben, erklärte Fulgentius, daß er gerettet sei, weil er schon durch die Taufe Christo einverleibt worden und so Joh 6, 54 entsprochen, so das Fleisch Christi gegessen und sein Blut getrunken habe, er erklärte, daß dies die Lehre der Väter sei. Als die Kleinkinderkommunion außer Uebung kam, hielt man noch daran fest, daß auch sie wegen Joh 6, 54 die Eucharistie genießen müssen, daß aber für sie der geistige Genuß, wie er sich in der Taufe vollziehe, genüge. Man hielt aber auch daran fest, daß Joh 6, 54 hauptsächlich den sakramentalen Genuß, die Kommunion bezeichne, und erklärte sowohl den geistigen (diesen für alle), als auch den sakramentalen Genuß (diesen für die Erwachsenen) für notwendig; man müsse, sagte man oft, nicht nur den einen, sondern beide Türpfosten mit dem Blute des Lammes bestreichen (siehe z. B. Algerus bei Migne, P. L. 180, 798 BC, 806 AB). So blieb immer, wenn man es auch nicht mit diesen Worten sagte,

die Rechtfertigung notwendig ein votum, ein Verlangen nach der Kommunion.

Nach und nach aber trat durch die fortwährende traurige Vernachlässigung der Kommunion bei vielen eine ganz andere Auffassung ein. Da gar so viele die Kommunion fast gar nicht mehr empfingen, erschien das christliche Leben von der Kommunion losgelöst in der Praxis. Theologen traten auf und lösten es von der Kommunion los in der Theorie; sie erklärten, daß die Kommunion durchaus nicht notwendig sei, daß der geistige Genuß der Eucharistie genüge. Rupert von Deutz bekämpfte energisch solch falsche Lehre (Migne, P. L. 169, 482 Ds, 484 Ds). Aber sie erhielt sich und fand am heiligen Bonaventura ihren Hauptvertreter. Nach ihm ist die Kommunion nur notwendig wegen des Kirchengebotes. Der geistige Genuß bleibt freilich wegen Joh 6, 54 allen notwendig, auch den kleinen Kindern, aber er besteht eigentlich bloß in Glaube und Liebe, hat fast gar keine Beziehung zur Eucharistie. So scheint ihm die Eucharistie auch als Ursakrament nicht notwendig zu sein. Solche Auffassung, die sich erhielt, kam später den Protestanten sehr zustatten. Manche von ihnen zogen noch die Folgerung daraus, daß Christus in der Eucharistie nicht gegenwärtig sei. Wenn die Eucharistie so wenig Bedeutung besaß, so lag es wenigstens sehr nahe, die reale Gegenwart zu leugnen. Denn wenn ein Sakrament Christus enthält, so muß es eine über alles hervorragende Bedeutung haben; ein Sakrament, das diese nicht hat, kann Christus nicht enthalten.

Die eucharistische Theologie des heiligen Thomas ist von der Bonaventuras durchaus verschieden. Er hält fest an der alten, wahren Ueberlieferung. Ihm ist die Eucharistie als Ursakrament Quell aller Gnaden (In Jo 6, l. 6, n. 7), besonders Wirkursache der Einheit des mystischen Leibes. Auch die Rechtfertigung geschieht durch sie, und zwar durch ein votum (III., 79, 1 ad 1 und 73, 3). Dies votum ist hingerichtet auf die Kommunion, die ihm folgen muß nach Vernunftgebrauch; für die Erwachsenen ist eben auch die Eucharistie (Kommunion) notwendiges Sakrament, sacramentum necessitatis (III., 80, 11, ad 2), so notwendig wie die Nahrung dem Leibe (In Jo 6, 54). Joh 6, 54 gilt ihm zunächst von der sakramentalen Kommunion (III., 80, 11; Sed contra), aber auch ganz allgemein für die kleinen Kinder von der manducatio spiritualis (In Jo 6, 54). Aber dieser geistige Genuß enthält ihm eben im schroffen Gegensatz zu Bonaventura ein votum Communionis. Damit stellt er die Ueberlieferung wieder her.[1]) Der Catechismus Romanus schließt sich ganz an Thomas und damit an die wahre Ueberlieferung an.

[1]) Der heilige Thomas fand diese Ueberlieferung in der Vätertheologie, die er so vollkommen in sich aufgenommen. Er fand sie schon bei dem von ihm so hochgeschätzten (Pseudo-) Dionysius Aregopagita, der sagt, daß die heiligen Handlungen (wobei natürlich besonders Taufe, Firmung, Buße gemeint sind) durch die Kommunion dem Ziel derselben, vervollkommnet

Trotz Thomas und dem Römischen Katechismus haben manche Thomisten die Notwendigkeit der Kommunion geleugnet, wie zum Beispiel Gonet, der mit unserm votum nichts anzufangen weiß, weil er es für ein Ersatzvotum hält. Suarez, dem viele neuere Theologen folgen, schließt sich sehr an Bonaventura an. Die Kommunion ist ihm nur notwendig wegen eines göttlichen Gebotes (De Euch., disp. 40, s. 2); der Fall, wo sie an sich notwendig wäre, ist, wenn nicht unmöglich, doch sehr selten (Disp. 69, s. 3, n. 7). Das in der Rechtfertigung enthaltene votum Communionis bezieht sich nach ihm auf sie als Gegenstand eines Gebotes (Disp. 40, s. 2, n. 22).

Man sieht, unser votum spielt in der Dogmengeschichte eine größere Rolle als man meinen sollte. Gebe Gott, daß uns die Kommuniondekrete Pius' X. an der Hand des heiligen Thomas und des Römischen Katechismus über alle Niederungen, welche durch traurige Vernachlässigung der Kommunion entstanden sind, zur wahren Ueberlieferung, zum wahren Verständnis der eucharistischen Rede des Herrn und zu wahrem kirchlich-eucharistischen Leben zurückführen!

* * *

Zum Schluß noch einige Schwierigkeiten, die man gemacht, oder unrichtige Ansichten, die man vorgebracht, als **Einwände** mit einer Antwort darauf!

Einwand 1. Es ist doch wunderlich, daß zur Rechtfertigung immer nur das Verlangen nach der Kommunion notwendig sein soll, niemals die Kommunion selbst.

---

werden müssen, und daß sie, wenn diese Vervollkommnung nicht eintritt, ihre heiligende Kraft verlieren (Migne, P. G., 3, 424 s.). Thomas verweist auf diese Stelle im Johannes-Kommentar bei Erklärung von Joh 6, 54 und sagt, daß dies wahr sei bei den Erwachsenen, nicht bei den kleinen Kindern. Für die Erwachsenen ist eben die Kommunion notwendig wie dem Leibe die Nahrung, für die kleinen Kinder ist nur der geistige Genuß so notwendig, die Kommunion ist ihnen aber nicht notwendig (III 73, 3), oder, wenn man will, nur so notwendig wie das Pferd zur Reise (III 65, 4). Wenn nun nach Pseudo-Dionysius Taufe, Firmung, Buße durch die Kommunion vervollkommnet werden müssen, wenn jene Sakramente ohne diese ihre heiligende Kraft verlieren, d. h. wenn bei denen, die sündigen können, ohne Kommunion notwendigerweise die durch jene Sakramente empfangene heiligmachende Gnade und das Anrecht auf besondere Gnaden des Beistandes verloren geht, so enthalten selbstverständlich jene Sakramente den Trieb, das Verlangen, das votum nach der Kommunion. Nebenbei sei erwähnt, daß der tüchtige Dionysius-Kenner Corderius S. J. († 1650) in seinen Bemerkungen zum Kapitel, wo sich unsere Stelle findet, schreibt, daß die Eucharistie Ursache aller jener Gnaden des Beistandes ist, die zur Bewahrung des geistlichen Lebens notwendig sind (Migne, P. G., 3, 450). Er denkt da anders als Suarez, der kurz vorher hinsichtlich der Kommunion geschrieben: „Nullus effectus necessarius specialiter datur propter hoc sacramentum, neque ab illo pendet" (De Euch. Disp. 40 s. 2 n. 22; Vivès 20, 730), was schließlich heißt: „Wir brauchen eigentlich die Kommunion nicht." P. Nicolussi hat gut gesehen, wenn er einen gewaltigen Unterschied verzeichnet zwischen der eucharistischen Theologie der Väter und der mancher neueren Theologen

Antwort. Das wäre freilich wunderlich, ja unmöglich, wenn es sich um ein Ersatzvotum handelte, ist aber ganz selbstverständlich bei einem votum, das aufs Ziel geht. Sonst könnte man es auch wunderlich finden, daß man immer nur durch das Verlangen nach der Seligkeit gerechtfertigt wird, niemals durch die Seligkeit selbst. Wenn es sich ums Ziel handelt, ist es einmal nicht anders und kann nicht anders sein.

Einwand 2. Für die kleinen Kinder ist die Kommunion nicht notwendig, also auch nicht das Verlangen darnach.

Antwort. Die Kommunion ist nicht notwendig als Mittel, concedo; nicht notwendig als Ziel, nego. Und drum ist nicht ein Ersatzvotum der Kommunion notwendig, aber wohl ein votum, das aufs Ziel geht.

Einwand 3. Viele erkennen nicht die Notwendigkeit der Kommunion und ihre zentrale Stellung im christlichen Leben, und haben darum kein votum nach der Kommunion.

Antwort. Ein votum richtet sich immer nicht nach dem subjektiven Erkennen, sondern nach der objektiven Notwendigkeit. Vom Erkennen ist es nur abhängig, ob das votum explicitum ist oder implicitum. Wer die Notwendigkeit erkennt und daran denkt, hat ein votum explicitum; wer sie nicht erkennt oder nicht daran denkt, ein votum implicitum (enthalten im Akte der Liebe, der nach Vereinigung mit Gott strebt und alle dazu notwendigen Mittel umfassen will).

Einwand 4. Wenigstens die ganz kleinen Kinder haben doch kein votum im eigentlichen Sinne.

Antwort. Da handelt es sich schließlich nur um das Wort, an dem nicht so viel liegt, wenn man nur die Sache festhält, und die ist, daß auch die kleinen Kinder zur Kommunion geweiht und auf sie hingeordnet sind als auf das notwendige Ziel, daß sie das Bedürfnis darnach (nach später zu empfangender Kommunion) haben wie ihr leiblicher Organismus das Bedürfnis nach Nahrung hat. Am besten wird es sein, wenn man sagt, sie haben das votum im eigentlichen Sinne, aber nicht in actu, sondern in habitu. Es ist mit diesem Verlangen so ähnlich wie mit Glaube und Liebe. Man darf nicht sagen, die kleinen getauften Kinder hätten nicht Glaube und Liebe im eigentlichen Sinne, sie kämen ohne Glaube und Liebe im eigentlichen Sinne in den Himmel. Nein, man muß sagen: sie haben Glaube und Liebe im eigentlichen Sinne, aber nicht in actu, sondern nur in habitu. In ihrem habitus der Liebe, der sich auch auf alle notwendigen Gnadenmittel richtet, ist nun das Verlangen nach der Kommunion enthalten, natürlich auch nur in habitu. Diejenigen, die das Kind zur Taufe bringen, der Priester, der es tauft und die Kirche, haben das votum für das Kind in actu.

Einwand 5. Wenn die Erwachsenen das Kind retten durch das votum der Kommunion, warum könnten sie es nicht ohne Taufe durch das votum der Taufe retten?

Antwort. Das votum der Kommunion, das die Erwachsenen haben, allein nützt den Kindern nichts. Es muß ihnen eingedrückt werden, was nur durch die Taufe geschehen kann, weil die Kleinen nur durch die Taufe das Gnadenleben, das nach Kommunionleben verlangt, bekommen können. Wie der Glaube und die Liebe der Erwachsenen dem Kinde nichts nützt, wenn ihm nicht durch die Taufe der habitus des Glaubens und der Liebe eingedrückt wird, so nützt ihnen auch nicht das Verlangen der Erwachsenen nach der Kommunion, wenn ihnen nicht der habitus dieses Verlangens durch die Taufe eingedrückt wird.

Einwand 6. Wenn die kleinen Kinder ein votum nach der Kommunion hätten, müßte man sie ihnen gleich geben.

Antwort. Wenn sich das votum auf sofort notwendige Kommunion bezöge, ja; wenn es sich auf spätere (mit dem Vernunftgebrauch eintretende) Notwendigkeit bezieht, nein.

Einwand 7. Wenn man bei der Taufe eines Kindes sicher weiß, daß es gleich sterben, also niemals der Kommunion bedürfen wird, ist ein Verlangen nach der Kommunion nicht notwendig, und ähnlich auch nicht bei einem Erwachsenen, der gleich nach der Beicht sterben wird.

Antwort. Auch da handelt es sich schließlich ums Wort, um die Ausdrucksweise. Die beste Ausdrucksweise wird die sein, daß man sagt: Es bleibt immer die Hinordnung auf die Kommunion. Taufe und Buße gliedern niemals unmittelbar der triumphierenden Kirche an, sondern immer erst der streitenden, die ganz auf Eucharistie und Kommunion hingerichtet ist, der streitenden Kirche, die die eucharistische Opfergemeinschaft ist. Gerade darum soll man die Kommunion jedem Sterbenden, der zum Vernunftgebrauch gekommen, wenn irgend möglich, noch geben.

Einwand 8. Wenn man einem neugetauften Kinde die Kommunion geben würde, wäre seinem votum nach der Kommunion genug getan.

Antwort. Keineswegs. Denn das votum bezieht sich auf all die vielen Kommunionen, die ihm notwendig sein werden, nicht nur auf eine Kommunion, noch weniger auf nur eine vor Vernunftgebrauch empfangene Kommunion.

Einwand 9. Es kann einer nach der Taufe oder gleich nach der Buße schwer sündigen, in Sünde dahinleben und gerade vor dem Tode oder im Tode sich bekehren. Für einen solchen ist die Kommunion nicht notwendig, also auch nicht ihr votum.

Antwort. Allerdings ist ein solches Leben möglich, aber es ist ganz unmöglich mit der Gesinnung, ein solches Leben führen zu wollen, die Gnade zu empfangen. Wer die Gnade empfangen will, muß notwendig jede Todsünde verabscheuen und den Vorsatz haben, sein ganzes Leben keine mehr zu begehen. Sonst bleibt er in Sünde.

Einwand 10. Wenn unser votum notwendig wäre, müßte uns die Kirche darüber belehren, besonders müßte sie es im Taufritus für die Erwachsenen tun.

Antwort. Aber die Kirche belehrt uns ja. Wie sehr empfiehlt sie den heiligen Thomas, bei dem unser votum eine wichtige Rolle spielt. Und sie belehrt uns über dies votum in ihrem offiziellen Lehrbuche der Glaubenslehre, im Römischen Katechismus. Im Taufritus das zu verlangen, ist ganz unberechtigte Forderung. Man bedenke, daß fürs praktische Leben des Christen nicht zunächst die Notwendigkeit unseres Votums, sondern vielmehr die Notwendigkeit der Kommunion zu betonen ist, aus der sich jene (Notwendigkeit des Votums) von selbst ergibt. Die Notwendigkeit der Kommunion ist der Körper; die Notwendigkeit unseres Votums nur der Schatten. Ueber die Notwendigkeit der Kommunion aber belehrt die Kirche genugsam durch die Väter, den heiligen Thomas, den Römischen Katechismus, im eucharistischen Rundschreiben Leos XIII., in den Kommunionbekreten Pius' X.[1]) Hauptsache ist und bleibt, diese Kommunionbekrete durchzuführen, und zwar auf Grund der Notwendigkeit der Kommunion, wie sie es selbst wollen. Dann wird christliches Leben wieder als Kommunionleben erscheinen, wie es im Anfange war, und dann werden wieder Taufe und Buße richtig erfaßt werden als Eingänge zur Kommunion, als Verlangen nach ihr.

Der Prophet Elias.

Von Dr Karl Fruhstorfer, Linz.

3. Artikel.

Auf zum Karmel! (1 Kg 18, 17 bis 20.)

Sobald Achab von Abdias die Ankunft des Propheten erfahren hatte, ging der König dem nach langer Abwesenheit plötzlich wieder aufgetauchten Elias entgegen, um ihn mit den Worten zu begrüßen:

[1]) Die kirchlichen Dokumente, in denen die Notwendigkeit der Kommunion gelehrt wird, verdienen in der Frage nach dieser Notwendigkeit natürlich besondere Aufmerksamkeit. Nicolussi hat sie in seinem Buche über die Notwendigkeit der Eucharistie unbeachtet gelassen. Ich hatte sie auch unbeachtet gelassen in meinem Büchlein: Die heilige Kommunion — das notwendige Mittel zur Bewahrung der heiligmachenden Gnade, habe sie aber nachgetragen in einem Artikel in „Theologie und Glaube" (1912, Heft 2, Zur Lehre der deutschen Bischöfe über die innere Notwendigkeit der Kommunion) und im Büchlein: Die Eucharistie nach katholischer Lehre die notwendige Nahrung der Seele (Paderborn 1912). Man hat dagegen vorgebracht, nach kirchlicher Lehre habe der Gerechte als solcher die Gnade, jede Todsünde zu meiden. Das ist nicht wahr, denn dann wäre auch das Gebet nicht notwendig dazu. Diese Notwendigkeit ist aber durch das zweite Konzil von Orange, Kanon 10, definiert, wie ich wohl in „Theologie und Glaube" (1917, 605—22) gezeigt haben dürfte.

Bist du es, der Israel verwirrt (V. 17)? Es ist kein freundlicher Willkommgruß, den der König dem Propheten entbietet. Elias, auf dessen Wort die unglückliche, regenlose Zeit eingetreten war, bekommt aus königlichem Mund den Vorwurf zu hören, er habe damit Israel in verwirrende Bestürzung versetzt, Elias sei die Schuld am Unheil. Die Erbitterung des Königs war zu groß, als daß er beim Anblick des Propheten eines Tadels sich hätte enthalten können. Aber die noch größere Not ließ Achab den Tadel mildern durch die Frageform. Denn auf Erden konnte nur einer helfen — Elias. Kühn schleudert der Prophet den Tadel auf den König zurück. Das von Achab gebrauchte rügende Wort liefert dem Propheten das Rüstzeug im Redekampf mit dem König, der mit der eigenen Waffe geschlagen werden soll. Elias antwortete nämlich: Nicht ich bin es, der Israel verwirrt, sondern du und das Haus deines Vaters, indem ihr die Gebote Jahves verlassen habt, um den Bealim zu folgen (V. 18). Der Prophet wollte dem König zu verstehen geben: durch das schlimme Beispiel des Baaldienst treibenden Hofes wurden die Untertanen Achabs verwirrt, indem sie nicht mehr wußten, ob sie Jahve oder auch Baal verehren sollten. Die Verwirrung steigerte sich noch dadurch, daß Baal in dieser Stadt so, in jener anders verehrt wurde:[1]) aus Baal waren geworden Bealim. Also: verwirrende Vielheit!

Daß bei der Unterredung zwischen König und Propheten Funken sprühen werden, war zu erwarten. Indes bestand des Elias Mission nicht darin, mit Achab zu zanken. Darum sprach er abbrechend zum König die weiteren Worte: Lassen wir das![2]) Für jetzt sende Boten[3]) aus, versammle um mich ganz Israel auf dem Berge Karmel, auch die 450 Baalspropheten,[4]) die essen vom Tische der Jezabel (V. 19)! Göttliche Erleuchtung hatte diese Worte dem Propheten eingegeben. Göttliche Inspiration ließ ihn erkennen, wie Gott dem Uebel ein Ende machen will. Elias brauchte dem König von dem Zweck der Reichsversammlung nichts zu sagen. Es war klar, daß sie Israels

---

[1]) Vgl. Jer 2, 28. Unter Berufung auf Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte bemerkt König: „Sogar Zeus wurde in zahlreichen Lokalformen differenziert." Geschichte der alttestament. Religion², S. 313, Anm. 2.

[2]) Das V. 19 beginnende Waw copulativum übersetzte Hieronymus vortrefflich mit: verum tamen.

[3]) Die Auslassung des Objektes im hebräischen Text und in der Vulgata hat denselben Grund, wie die folgende asyndetische Verbindung. Es soll die Eile ausgedrückt werden, mit der der Prophet seine Aufforderung vollführt sehen will: „Schnell, schnell!"

[4]) „. . . und die 400 Propheten der Aschera" dürfte Glosse sein, da dieser Propheten später gar keine Erwähnung geschieht. Sie brauchten nicht auf den Karmel gerufen zu werden, da ihr Schicksal mit dem der Baalspropheten besiegelt war. Delitzsch spricht von einem ungerechtfertigten Zusatz: Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament. Berlin und Leipzig 1920, 160 b.

Not galt. Achab sandte nun zu allen Söhnen Israels und berief die Propheten auf den Karmel. Der Prophet befahl und der König gehorcht. Drei Jahre früher hatte Elias vor Achab fliehen müssen. Nun geht der König in demütigem Gehorsam vom Propheten weg. Volvitur mundus!

Auf zum Karmel! hallte es durch das Land. Dieser ehrwürdige, imponierende[1]) Berg war mit einem Schlag zum Mittelpunkt allgemeiner, gespanntester Aufmerksamkeit, war zum Ziel- und Treffpunkt der Söhne Israels geworden. Auf den Karmel schickte das Zehnstämmereich Vertreter der einzelnen Stämme. Hoffend, bangend pilgern sie zum Berg: wird Elias jetzt sprechen das regenwirkende Wort? Auf dem Karmel hatten sich auch die Baalspropheten eingefunden. Geheime Furcht vor Elias mochte ihre Schritte dorthin beschwert haben. Und doch steht ein Elias 450 Baalspropheten gegenüber, die getragen sind von der königlichen Gunst! Der König selber erschien; er war zu Wagen gekommen (18, 44).

Die Reichsversammlung am Karmel. Prophet und Propheten.
(1 Kg 18, 21 bis 35.)

Eine bedeutungsvolle Reichsversammlung, auf der es sich um Wichtigeres handelte als bloß um Regen und Brot! Israels religiöser Primat unter den Völkern stand auf dem Spiele. Mehr noch: der Ausgang der Szene auf dem Karmel berührte die Kultur der Menschheit. Monotheismus oder Polytheismus — diese Geistesfrage sollte entschieden werden. Ist Israel vom Glanz des Himmelsheeres so geblendet, daß es wirklich kein Auge mehr hat für die unvergleichliche, einzige Größe des Schöpfers? Wird es der Jahvereligion gelingen, sich loszumachen von der aufgenötigten Verbindung mit dem sinnenberauschenden Baaldienst? Was diese Verbindung für die geistige Jahvereligion bedeutete, zeigen klar die Trümmer des Jahvealtares auf dem Karmel (V. 30). Wenn das Gute gezwungen wird, mit dem Bösen ein Bündnis einzugehen, hat das Gute die Bündniskosten zu bestreiten.

Unerschrocken und geraden Weges steuert Elias auf sein Ziel los, indem er an die Reichsversammlung die Frage stellt: Wie lange wollt ihr um Jahve und Baal noch tanzen,[2]) wie lange beide verehren? Wenn Jahve wahrer Gott ist, dann folgt ihm! Wenn aber Baal, so folgt diesem (V. 21)! Also entweder Jahve oder Baal, nicht: sowohl Jahve als auch Baal! Weg mit dieser Verbrüderung,

---

[1]) Buhl, Geographie des Alten Palästina. Freiburg i. Br. und Leipzig 1896, S. 103.

[2]) Das Verbum pasach kehrt in der Vielform wieder in V. 26, wo es eine kultische Bewegung ausdrückt, durch die Baal verehrt wurde. Daraus ergibt sich für unseren V. der Sinn: „Wie lange noch wollt ihr beide — Jahve und Baal — verehren?“ Vulgata bietet: „Wie lange hinkt ihr nach beiden Seiten?“

weg mit diesem Dualismus, fort mit eurem Synkretismus! Die Antwort der Reichsversammlung ist — Schweigen. Das Volk, das der Baaldienst treibende Hof verwirrt hatte, fürchtete die Macht Baals. Der naive Volkssinn wollte es weder mit Jahve noch mit Baal ganz verderben. Das Schweigen der Versammlung nach den eine säuberliche Scheidung fordernden Worten des Elias sagte: Wir wollen so lange um Jahve und Baal tanzen als wir nicht die Machtlosigkeit Baals erfahren haben. Erscheint dieser nicht stärker denn Jahve? Elias verstand. Er fuhr fort: Ich bin der allein übrig gebliebene Prophet Jahves,[1]) während die Baalspropheten 450 Mann stark sind. Man gebe uns denn zwei Stiere. Die Baalspropheten mögen davon einen auswählen, ihn zerstücken und auf den Scheiterhaufen legen, ohne diesen anzuzünden. Ich aber werde den andern[2]) Stier als Opfer zurichten und ihn auf die Holzscheiter geben, ohne Feuer unterzulegen. Dann ruft den Namen eures Gottes[3]) an, während ich den Namen Jahves anrufe. Der Gott nun, der erhört durch Feuer, er sei alleiniger Gott (V. 22 bis 24). Ein Gottesurteil also soll Wandel schaffen. Vom Himmel soll die Opferflamme fallen. Es war schon vor ihr Feuer vom Himmel gefallen: das Licht der von oben kommenden Erkenntnis, das den Propheten anfeuerte zu jenen Worten.

Zustimmend schrie das ganze Volk: Ein prächtiger Vorschlag (V. 24)! Vor wenigen Augenblicken noch hatte Elias alles gegen sich! Da das angekündete Ordale sonnenklar dartun wird, bei wem die Macht ist, ob bei Jahve oder bei Baal, darum stimmt nun das Volk dem Entweder-Oder des Elias zu. Jetzt, da die Baalspropheten dem Vorschlag des Gottesurteils nicht mehr ausweichen können, wendet sich Elias an diese: Wählt euch einen Stier aus und richtet ihn zurecht, ehe ich ans Werk gehe, denn ihr bildet die Mehrheit. Dann ruft den Namen eures Gottes an, doch Feuer dürft ihr nicht unterlegen (V. 25). Baal galt als Sonnengott. Muß es ihm daher nicht ein Leichtes sein, Feuer vom Himmel zu senden? Höflich räumt Elias den Baalspropheten, die in der Mehrzahl sind, den Vorrang ein. Er mochte ihnen auch deshalb den Vortritt lassen, damit sie nachher keine Ausrede hätten wie etwa: das Opfertier ist für Baal nicht geeignet gewesen.[4])

---

[1]) Elias ist in der Oeffentlichkeit der allein übrig gebliebene Prophet Jahves. Denn 100 Jahre treu gebliebene Propheten befanden sich in Verstecken (18, 4. 13).

[2]) So LXX und Vulgata. Darnach ist der MT zu emendieren.

[3]) Unrichtig Vulgata: „deorum vestrorum."

[4]) natan (Vulgata: dederat) in V. 26 ist sinnwidrige Einschaltung in dem ursprünglich prädikatlosen Relativsatz (Klostermann, a. a. O., 368): „der ihnen", ergänze: „geworden war durch Wahl". In LXX fehlt übrigens der Relativsatz.

War das ein Tanzen der 450 um den Altar[1]) Baals von Morgen bis Mittag, war das ein immer stärker anschwellendes Rufen: Baal, erhöre uns (V. 26)! Endlos lang riefen die Baalspriester ihrem Baal immer die gleichen Worte zu. Sie bauten auf das viele Geschrei, als vermöchte durch dieses die Erhörung herbeigeführt zu werden.[2]) Baal aber hörte nicht: Es erscholl keine Stimme, weil niemand da war zu antworten. Ein Nichts war Baal; daher kam keine Antwort zurück.

Der Tanz der Baalspriester auf dem Karmel war vielleicht ähnlich jenem, der von tyrischen Kaufleuten zu Ehren des Baal Melkart, des Stadtgottes von Tyrus, aufgeführt wurde. Er wird folgendermaßen beschrieben: Die Tänzer schnellten sich bald zu den assyrischen Weisen einer Flöte mit leichten Sätzen in die Luft, bald huschten sie dicht über den Erdboden hin, bald drehten sie, Verzückten gleich, ihren ganzen Körper im Wirbel herum.[3]) Auf dem Karmel wurde die Musik vertreten durch Geschrei. Weil Baal durch Tänze verehrt wurde, führte er den Namen Baal Markod, Tanzbaal.

Tanzten die Baalspriester auf dem Karmel um Baals Bildnis? Eustathius von Antiochien im 4. Jahrhundert sagt in der gegen Origenes gerichteten dissertatio de engastromytho, daß die Baalspriester auf dem Karmel die viergestaltige Gottheit (τὸ τετράμορφον ἐμμελέτημα) des sogenannten Baal eifrig anriefen. Daraus wurde jüngst gefolgert, daß der Baal, gegen den Elias ankämpfte, nach der Eustathius vorliegenden Ueberlieferung zur Kategorie jener Gottheiten gehörte, deren Kultbild mit vier Gesichtern ausgestattet war; man meint, daß die Baalspriester auf dem Karmel eine vierköpfige Massebe (Malstein) vor sich gehabt hätten. Doch wird zugegeben, daß dies der Ausdruck τετράμορφος an sich noch nicht besagt; es könnte damit auch die Eigentümlichkeit gemeint sein, daß der betreffende Gott in vier verschiedenen Gestalten dargestellt wurde,

---

[1]) Richtig Vulgata: (altare) quod fecerant (V. 26). Im MT ist statt des Singular der Plural zu lesen. Der Fehler erklärt sich aus Haplographie (Delitzsch, a. a. O., 8 b).

[2]) Gegen das multiloquium der Heiden beim Gebet nimmt Stellung Mt 6, 7. Ueber das Beten der Heiden siehe Döllinger, Heidentum und Judentum. Regensburg 1857, S. 199 ff. (Griechen); 369 f. und 374 (Perser). 526 ff. und 634 ff. (Römer) und Döller, Das Gebet im Alten Testament; Wien 1914.

[3]) Nagl (Die nachdavidische Königsgeschichte Israels. Wien und Leipzig 1905, S. 218 f.) nach Heliodor, Aethiopica IV, 16 bis 17. — Der Tanz als religiöse Zeremonie findet sich auch bei anderen Völkern. Es sei hingewiesen auf den Hagg und Tawaf der Araber, auf die Wirbeltänze zu Ehren der Atergatis und Kybele (Nagl, a. a. O., 219). Die Hottentotten rufen den Mond zur Zeit des Neu- und Vollmondes unter festlichen Tänzen an (Döller, Das Gebet . . ., S. 80). Selbst in Israel kam religiöser Tanz vor. Siehe Döller, Davids Tanz vor Jahve. Zeitschrift für katholische Theologie 1905, S. 576 ff.

d. h. bald in dieser, bald in jener.[1]) — Da Elias dem König Achab vorwarf, daß er den Bealim (Plural!) gefolgt ist (18, 18), halten wir es wahrscheinlicher, daß Eustathius mit Rücksicht darauf den Ausdruck τετράμορφος gebrauchte. Die Zahl vier dürfte nicht zu pressen sein. Baal wurde hier so, dort anders verehrt, in dieser Stadt so, in jener anders dargestellt, aber nicht zusammenfassend mit vier Gesichtern zugleich. Eben deshalb, weil keine Einheit bestand, war die Verwirrung im Volke so groß. Daher der Tadel des Propheten Elias an König Achab, der den Bealim nachlief: Du verwirrst Israel (18, 18). Da der Schrifttext bloß einen Altar, aber kein Bildnis Baals erwähnt, brauchen wir ein solches auch nicht anzunehmen.[2])

Schon war es Mittag geworden. Da sprach Elias spottend zu den Baalspropheten: Ruft lauter! Baal ist ja in euren Augen Gott, darum muß er antworten. Aber er mag im Gespräch sein oder in Zurückgezogenheit[3]) oder auf der Reise; vielleicht auch schläft er und muß erst erwachen[4]) (V. 27). Und die Baalspriester erhoben noch lauter ihre Stimme. Sie merkten also den Spott nicht. Welch armselige, gottesunwürdige Gottesidee hatten doch diese Priester! Sie machten sich überdies Einschnitte nach ihrem Brauch mit Schwertern und Lanzen, bis sie blutüberronnen waren.[5]) Durch diese frei-

---

[1]) Landersdorfer, Der Baal τετραμορφος und die Kerube des Ezechiel. Paderborn 1918, S. 40 ff.

[2]) Wenn Landersdorfer schreibt: „Wir müssen ein Kultbild des Baal auf dem Karmel voraussetzen, da wir ja von einem bildlosen Kult des Baal nichts wissen" (a. a. O. 41), scheint letzteres unzutreffend. Šanda (Elias . . . S. 35) sagt: „Nach Tacitus (Hist. 2, 78) stand auf dem Karmel noch zur Zeit der Römer ein dem Gotte des Gebirges geweihter Altar ohne Tempel und Bildsäule. Auch der tyrische Nationalgott Melkart wurde weder in seinem Haupttempel zu Tyrus, noch in den Kolonien in irgend einem Bilde verehrt. Herodot kennt (2, 44) im Melkarttempel zu Tyrus kein Bild, sondern nur zwei kostbare Säulen.

[3]) Die Bedeutung von sig, das mit dem vorausgehenden siach ein Wortspiel bildet und daher kaum Einschiebsel sein dürfte, ist nicht sicher. LXX: „er macht ein Geschäft ab." Itala: „ne forte occupatus sit." Vulgata: „aut in diversorio est." Nach König (Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, Leipzig 1910, S. 463) bedeutet sig Erstrebung, Plan (von nasag). Leitet man es ab von sug = sich abtrennen, zurückweichen, so ergibt sich die Bedeutung Abort (Weggang zur Verrichtung der Notdurft).

[4]) Eine Anspielung auf das tyrische Hauptfest, die Erweckung des Herakles, eine Feier der wiedererwachenden Kraft der Sonne im Frühjahr (Gutschmid, Kleine Schriften II, Leipzig 1890, S. 39)? Elias will das Treiben der Baalspriester verspotten, nicht Anspielungen machen.

[5]) Aehnliche blutige Raserei im Dienste der Gottheit begegnet uns auch anderwärts. Die Priester der Atergatis geißelten sich bei ihren Tänzen mit einer Knotenpeitsche blutig. Die Schiiten der Perser schwingen am Tage des von ihnen verehrten Hossein unter Schluchzen und Klagen und Jammern ihre Schwerter gegen die Köpfe, bis sie blutüberströmt zusammenstürzen. Das anfängliche Klagen und Weinen geht in fanatisches Geschrei über (Nagl, a. a. O., 219). Vgl. die Beschreibung eines Derwischtanzes in Skutari durch Alban Stolz, Besuch bei Sem, Cham und Japhet[11]. Freiburg i. Br. 1916,

willige Marter suchten die Baalspropheten — die armen Narren — ihrem Geschrei zu Baal Nachdruck zu geben. Auch Blut hat Stimme. Immer ärger wurde das Treiben der Baalspropheten auf dem Karmel. Zuerst riefen sie. Zum Rufen gesellte sich alsbald Tanz um den Opferaltar. Als dies alles nichts nützte, ging ihr Rufen in Geschrei über und der Tanz in blutige Raserei. Sinnverwirrend und grausam war der Baaldienst.

Nicht bloß die Sonne über dem Karmel sank, auch im Vertrauensseligsten mußte die Hoffnung sinken, Baal werde noch seinen Propheten Beachtung schenken. Denn nicht einmal die Stimme des Blutes fand Erhörung. Daher konnte die Einladung des Elias an die Versammelten: Kommt zu mir her (V. 30)! auf williges Gehör rechnen. Gerne folgte das ganze Volk dieser Aufforderung des Jahvepropheten. Der niedergerissene Jahvealtar, der handgreiflich das Blühen des Baalkultus beweist, wurde nun wieder auf dem Karmel hergestellt.[1]) Elias verwendete dazu zwölf Steine.[2]) Die zwölf einen Altar bildenden Steine wollten gemahnen, daß die zwölf Stämme Israels eine Einheit ausmachen sollten: ein Gott und König, ein Altar, ein Gottesdienst, ein Gesetz. Nicht Samaria mit dem Heiligtum Baals, sondern Jerusalem mit dem Jahvetempel sollte der Mittelpunkt der zwölf Stämme Israels sein. Darum schickt sich Elias zur Zubereitung des Opfers auf dem Karmel in der Stunde an, in der im Tempel zu Jerusalem das tägliche Abendopfer dargebracht zu werden pflegte.[3]) Das Aufhören des politischen

S. 70 ff. Den Israeliten war ausdrücklich verboten (dt 14, 1), sich Einschnitte zu machen zu kultischen Zwecken (Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze . . ., S. 256).

[1]) Daraus folgern nicht wenige (vgl. auch Šanda, Elias . . . 36), daß zur Zeit des Propheten Elias, also im 9. Jahrhundert, noch nicht existiert haben Deuteronomium und Priesterkodex, in denen die Einheit der Kultstätte gefordert wird. Allein dieser Schluß ist nicht berechtigt. Da nämlich die Könige des Nordreiches ihren Untertanen verboten, zur legitimen Kultstätte in Jerusalem zu pilgern, mußte die Errichtung von Jahvealtären, mußte der Höhenkult im Nordreich geduldet werden, da es sonst um die Jahvereligion daselbst geschehen gewesen wäre.

[2]) Zu V. 32 a ist zu ergänzen: „über dem Fundament des niedergerissenen Altares", der so wiederhergestellt wurde. Mit Unrecht also erblicken manche (Kittel, a. a. O., 148, Gunkel, a. a. O., 18) einen Widerspruch zwischen V. 30 und den beiden ff. V.

[3]) Nach Ex 29, 41 und Nm 28, 8 war das Abendopfer darzubringen zwischen den beiden Abenden. Wie aus Josephus Flavius Antiqu. 14, 43 erhellt, wurde es in Wirklichkeit dargebracht um die neunte Stunde, d. i. drei Stunden vor Abend. Es ist also bei der Zeitbestimmung „zwischen den beiden Abenden" nicht zu denken an die ganz kurze Zeit vom Sonnenuntergang bis Eintritt völliger Dunkelheit. In dieser Zeitspanne hätten sich auch gar nicht die Ereignisse abspielen können, von denen in unserem Elias-Kapitel noch weiterhin die Rede ist. Man hat vielmehr unter dem ersten Abend den Teil des Nachmittags vom Zeitpunkt an zu verstehen, da die Sonne den mittleren Stand zwischen Mittag und Untergang erreicht hat. Der zweite Abend ist zu rechnen von Sonnenuntergang an (Šanda, Die Bücher der Könige, 1. Halbb., S. 437). — Die Zeitbestimmung in 1 Kg 18, 29

Schismas, mit dem Hand in Hand das religiöse ging, schwebte als Ideal auch einem Elias vor. Das davidische Reich funkelte ihm durch die Seele. Um den Altar ließ Elias einen mäßig breiten und mäßig tiefen Graben ziehen.[1]) Sodann schichtete er Holzscheiter aufeinander, zerstückte den Stier und legte ihn auf dieselben, worauf er befahl, vier Krüge Wasser dreimal nacheinander — wieder die Zwölfzahl — über das Brandopfer und die Scheiter zu schütten, so daß das Wasser um den Altar herumfloß und der Graben voll wurde.

Woher nahm Elias die Wassermenge? Ort und Zeit der Begebenheit — die Bergeshöhe und Trockenheit — sind sie nicht ein klarer Beleg für die Nichtursprünglichkeit dieser „wässerigen" Erzählung? Haben wir es also wirklich zu tun mit einem Zusatz des späteren Judentums, das an möglichst widernatürlichen Wundern sich labte, das den Wassergraben und die Begießung des Opfers offenbar nur ersonnen hat, um das Wunder zu vergrößern?[2])

Der Karmel ist kein Himalaja: seine durchschnittliche Höhe beträgt 500 Meter.[3]) Der am Fuße des Karmel fließende Kison[4]) mochte noch einiges Wasser enthalten haben, doch man brauchte vom Karmel gar nicht herabzusteigen: der Karmel selbst besitzt eine nie versiegende Quelle.[5]) Nicht Vergrößerung des Wunders war der „offenbare" Zweck des Wasser-Grabens und der Begießung des Opfers, sondern Elias ließ Altar und Opfer mit Wasser reichlich begießen, damit hinterher nicht gesagt werden könne, er habe irgendwo Feuer versteckt gehalten.

Das Gottesurteil (1 Kg 18, 36 bis 39).

Die Vorbereitungen zum Opfer sind getroffen, gekommen ist der Opfermoment.[6]) Heute kann nicht und darf nicht Menschenhand das Opfer auflodern machen. Wird Jahve eingreifen? Wird Jahve das Opfer in Brand setzen? Wird Jahve vermögen, was

---

lehrt, daß es schon in der vorexilischen Zeit ein genaues Opferritual gegeben hat, daß somit der sogenannte Priesterkodex nicht erst aus der nachexilischen Zeit stammen kann. Ferner bezeugt diese Stelle, daß das Opferritual des Priesterkodex nicht bloß im Südreich, sondern auch im Nordreich bekannt war.

[1]) Der Sinn der Angabe: „Entsprechend dem Inhalt eines Doppelsea Getreide" (V. 32) ist dieser: „Ein Graben so groß, daß man ihn durch Hineinschütten von zwei Sea Getreide (= 24·3 l) hätte ausfüllen können Sanda, Die Bücher der Könige, S. 438).

[2]) Gunkel, a. a. O., 18 und 42.

[3]) Döller, Geographische und ethnographische Studien, S. 229.

[4]) Sein Unterlauf, der den Karmel entlang fließt, pflegt beständiges Wasser zu haben (Kittel, a. a. O., 149).

[5]) Bir el muhraka (Sanda, a. a. O., 432).

[6]) Die Zeitbestimmung in V. 36 kann nicht dasselbe besagen wie jene in V. 29, da die inzwischen liegenden Ereignisse einige Zeit in Anspruch genommen hatten. Der Beginn des V. 36 bringt zum Ausdruck: „Da das Stieropfer auf dem von Elias wiederhergestellten Jahvealtar dargebracht werden sollte."

Baal nicht vermochte? Wird die furchtbare körperliche und geistige Not, die Verwirrung Israels, ein Ende nehmen? Wird die Sache, die auf dem Karmel entschieden werden soll, unentschieden bleiben? Wie viele Fragen durchfluten, durchzucken die Reichsversammlung! Die erschöpften Baalspropheten leben auf, schöpfen Hoffnung: auch Elias wird es nicht gelingen. Herrscher und Volk, ganz Israel ist beherrscht von der Feierlichkeit, der Wichtigkeit, dem Ernst des Augenblickes. Aller Augen sind auf Elias gerichtet, der vor dem Altare also betet: Jahve, Gott Abrahams, Isaaks und Israels, offenbare heute, daß du der alleinige Gott in Israel bist, daß ich dein Diener bin, der nach deinem Geheiß alles dies getan. Erhöre mich, Jahve, erhöre mich, damit erkenne dieses Volk, daß du Jahve, der wahre Gott bist, daß du die Macht hast, ihr Herz dir wieder zuzuwenden (V. 36 f.)![1]) Um zweierlei betet Elias: Jahve möge durch Herabsendung von Feuer zeigen, daß er der wahre, alleinige Gott Israels ist, dem allein Macht zukommt. Wie Jahve der Gott Abrahams, Isaaks und Israels gewesen, so möge er sich heute offenbaren auch als Gott des von jenen drei Patriarchen abstammenden Volkes Israel. Weiter bittet Elias, Jahve möge ihn als seinen Propheten bezeugen. Betend bringt Elias nochmals den Zweck des Gottesurteils der Versammlung zum Bewußtsein. Während die Baalspriester endlos lang schrien: Baal, erhöre uns! und doch nichts erreichten, fleht Elias nur zweimal: Jahve, erhöre mich! Elias wütet nicht gegen sich selbst. Was er spricht und tut, ist nicht Raserei, nicht Versuchung Gottes, nicht tollkühne Verwegenheit, sondern Ausführung göttlichen Befehles.

Mit Prophetenwürde und Prophetenkraft hat Elias sein Gebet gesprochen. Die Spannung ist auf das höchste gestiegen, lautlose Stille. Da flammt's nieder aus der Höhe:[2]) nicht schläft noch schlummert, der Israel behütet (Ps 120, 4). Der wassertriefende Altar steht in Feuer, das vom Opfer, Holz, Stein, Erdreich[3]) und Wasser nichts übrig läßt. Wunderbar nach seiner Herkunft und in diesen seinen Wirkungen ist das Feuer. Das Wunder wirft das Volk zu Boden, das Wunder löst das Band der Zunge, schafft feurige Zungen

---

[1]) Daß 18, 36 ungefähr dasselbe sagt wie V. 37, bildet keinen Beweis dafür, daß Elias' Gebet aufgefüllt worden ist (Gunkel a. a. O., 19), daß V. 36 einen Zusatz darstellt (ebd. Anm. 20). Den inbrünstigen Beter drängt es zur Wiederholung seines Anliegens. Sodann spricht für die Echtheit des V. 36 die Seltenheit der Redensart: „Gott Abrahams, Isaaks und Israels", die sich nur noch 1 Par 29, 18 und 2 Par 30, 6 findet.

[2]) LXX ergänzt sinngemäß in V. 38: „vom Himmel herab." Es ist nicht notwendig, an Blitzstrahl (Kittel, a. a. O., 148, Sanda, a. a. O., 439) zu denken. Das Pfingstfeuer (Apg 2, 3) z. B. war auch nicht Blitzfeuer. Aber auch wenn es Blitz gewesen, bleibt das Wunder aufrecht, da es in Palästina in der regenlosen Zeit nicht blitzt und donnert (1 Sm 12, 17 f.).

[3]) Es ist das zwischen den Altarsteinen gefügte Erdreich zu verstehen. Vulgata: „pulverem".

im Munde des Volkes. Jahve ist Gott, Jahve ist Gott![1]) dieses Credo braust hin über den Karmel in flammender Begeisterung. Das wunderbare Feuer ließ im Herzen des Volkes wieder aufglühen das erloschene Feuer der Begeisterung für Jahve und löschte aus das Feuer der Begeisterung für Baal. Der Geist siegte über die Materie, die Wahrheit über den Irrtum — ein Sieg, der einen unvergänglichen Strahlenkranz flicht um das Haupt des Propheten Elias. Unerschrocken hatte Elias am Morgen den Kampf mit den Baalspropheten aufgenommen. Der Abend zeigt ihn uns als Sieger, als legitimierten Propheten Jahves.

Der Rationalismus leugnet das Wunder des Gottesurteils auf dem Karmel. Er greift nach dem — Traum: wir haben die Karmelgeschichte zu verstehen nicht als eine wirkliche Begebenheit aus dem Leben des Elias, sondern als den Traum seines glühenden Herzens oder als den seiner Anhänger: was hätten sie mehr gewünscht, als daß Feuer vom Himmel falle und für den wahren Gott entscheide![2]) Dabei erklärt man fast in gleichem Atemzug: manche Anzeichen, besonders der altertümliche Ton der Elias-Erzählungen belehren uns, daß sie nicht zu lange nach dem Tode des Elias niedergeschrieben sein müssen.[3]) Da müßte also schon bald platzgegriffen haben eine kolossale Geschichtsfälschung! Erscheint nicht das traumhaft? Doch wird auch von akatholischen Gelehrten das Karmelwunder anerkannt und festgehalten. Der protestantische Universitätsprofessor König schreibt: „Vor allem bei jenem Wettstreit auf dem Berge Karmel muß etwas geschehen sein, was wirklich alle sonstige Erfahrung übersteigt. Oder hat jenes Feuer (1 Kg 18, 38) etwa nur in einem natürlichen Blitzstrahl bestanden? Nun, auch dann würde dieser zur rechten Zeit gesendet worden sein, und wir würden wenigstens vor einem sogenannten Vorsehungswunder stehen. Aber ich kann es nicht zugeben, daß auch nur diese Annahme möglich sei. Denn der natürliche Ursprung jenes Feuers — und ein donnerloser Blitz wäre ja auch kein natürlicher — würde auch vom Volke — besonders in einem solchen überaus kritischen Moment — durchschaut worden sein, und jedenfalls würden die scharfen Augen der Gegenpartei jede Täuschung oder Selbsttäuschung entdeckt haben."[4])

---

[1]) Die Wiederholung des gläubigen Bekenntnisses zum Monotheismus: „Jahve ist Gott!" ist nicht eine in den Text gedrungene Randbemerkung eines Lesers, der sich die denkwürdigen Worte ausgezogen hatte (Erbt, Elia, Elisa, Jona. Leipzig 1907, S. 19, Anm. 5). Für die Ursprünglichkeit zeugt ein psychologisches Moment: die Begeisterung für Jahve, die durch das Wunder wachgerufen worden war, drängte das Volk, ihr wiederholten Ausdruck zu verleihen. Gerade die Wiederholung des Ausrufes prägt dem Bericht den Stempel der Echtheit auf.

[2]) Gunkel, a. a. O., 39.

[3]) Gunkel, a. a. O., 43.

[4]) Der ältere Prophetismus (Biblische Zeit- und Streitfragen), Lichterfelde-Berlin 1905, S. 39. — Kittel, a. a. O., 146, sagt über das Karmel-

Mit Recht bezeichnet König die Voraussetzung: Wunder sind unmöglich, als das Grab aller echten historischen Kritik. Wir möchten beifügen: die Wunderscheu macht auch lächerlich, wie der erwähnte Traum des Rationalismus zeigt.

Der heil. Alfons M. v. Liguori und die geistige Bewegung seiner Zeit.

(Zum 50jährigen Gedächtnis seiner Erhebung zum Kirchenlehrer.)

Von P. Willibald Fruntke C. Ss. R. in Wartha (Schlesien).

Kaum ein anderer Heiliger der Kirche hat von gegnerischer Seite in den letzten Jahrzehnten mehr Verunglimpfungen erfahren müssen, als der heilige Kirchenlehrer Alfons M. von Liguori. Kein Wunder, denn er steht durch sein ganzes Leben, vor allem aber durch sein literarisches Wirken im allerschroffsten Gegensatz zu den irrigen Ideen der Gegenwart, die ja organisch aus den Irrlehren, welche er bekämpfte, herauswuchsen. Leo XIII. kennzeichnete diese Bedeutung des heiligen Kirchenlehrers für die Neuzeit in einem Briefe vom 28. August 1879 an die französischen Uebersetzer und Herausgeber der Alfonsianischen Schriften, P. Dujardin und P. Jacques C. Ss. R.: „Die meisten Sätze, die ein Jahrhundert später im Syllabus verdammt wurden, fanden sich schon in seinen Schriften ausdrücklich widerlegt. Ja, mit Recht kann man behaupten, daß es heute keinen einzigen Irrtum gibt, der nicht wenigstens in großen Umrissen von Alphonsus widerlegt worden ist."[1])

Alphonsus war der Kirche von der Vorsehung gerade an der Schwelle einer Zeit gegeben, in der die Revolution der Ideen allmählich auch die Revolution aller äußeren Verhältnisse einzuleiten begann und dieser Revolution der Ideen trat er als der mächtigste Vorkämpfer für die kirchliche Autorität und Tradition entgegen. Seine Bedeutung kann daher nur im Zusammenhang mit der ganzen geistigen Bewegung verstanden werden, die durch die Reformation in Fluß kam und die gegenwärtig ihre höchste Auswirkung erlebt. — Durch Dekret vom 23. März 1871 und durch Breve vom 7. Juli 1871 wurde Alfons Maria von Liguori durch Papst Pius IX. zum „Doctor Ecclesiae" erhoben. Diese Zuerkennung der Würde eines Kirchenlehrers von der höchsten kirchlichen Autorität allein schon besagt uns, daß Alphonsus bei den Geisteskämpfen seiner Zeit

---

Ereignis: „Wer Dasein und Wirken eines lebendigen Gottes und sein Eingreifen in die Welt glauben kann, wird auch für solch einen Hergang, der wissenschaftlich in Dunkel gehüllt bleibt, eine Erklärung finden, die, wo nicht sein wissenschaftliches Denken, so doch seine religiöse Ueberzeugung befriedigt." — Vgl. auch Broegelmann, De fonte qui est de Elia quaestiones selectae. Tübingen 1910, S. 14 f.

[1]) Vgl. auch Breve Pius' IX. vom 7. Juli 1871, Act. S. Sed. VI, 321.

zum Nutzen der Kirche in ganz hervorragender Weise Einfluß genommen haben muß, der sich naturgemäß bis in die Gegenwart erstreckt.

Die nachhaltigste und zugleich unheilvollste Wirkung der Reformation machte sich in der Erschütterung des Autoritätsprinzips geltend, die sich dann vom kirchlichen Gebiete auf alle anderen Gebiete des menschlichen Geisteslebens, auf Wissenschaft, Politik und Wirtschaftsleben gleicherweise fortpflanzte. Mag man nun die allgemeine Revolution als direkte Auswirkung der Reformation, wie Guizot, Döllinger, Hergenröther, Scherr, Hohoff und andere oder bloß als Nebenerscheinungen derselben beurteilen, jedenfalls kann jene nicht ohne diese im innerlichen Tatsachenverhältnisse gedacht werden. Nach einem Worte Kardinal Hergenröthers trug der Protestantismus als die Negation aller kirchlichen Ueberlieferung und die vollständige Empörung gegen die katholische Weltauffassung auch den Keim zu politischen und sozialen Revolutionen in sich, aber erst nach und nach entwickelte er sich in allen seinen Konsequenzen. Ueberdies öffnete die Reformation durch ihr Prinzip des unbeschränktesten Subjektivismus der Anarchie des Geistes Tür und Tor. So begann dann im 18. Jahrhundert die Reformation mit ihren auflösenden Tendenzen vom religiösen Gebiete auf alle anderen Zweige des europäischen Kulturlebens umzuschlagen. Es trat die allgemeine Säkularisation, die „Verweltlichung" aller Kulturideale ein und damit die Loslösung aller Kultureinrichtungen vom religiösen Gedanken. Stand bisher die Theologie noch im Vordergrund alles Denkens und Lehrens, so wurde sie in der Wissenschaft, im Staats- und Wirtschaftsleben immer mehr ausgeschaltet und diese wurden so nach und nach profaniert. Die Aufklärungsphilosophie nahm die Stelle der Theologie oder besser der Religion selbst ein; wie vorher die Religion das ganze Leben inspirierte, so wurde jetzt die Aufklärungsphilosophie das große treibende Agens.

Wir können nun eine doppelte Entwicklungsreihe der Reformationsideen feststellen, einerseits in den dem Protestantismus verfallenen Ländern, anderseits aber auch, freilich in abgeschwächter und veränderter Form, in den im Verbande mit der Kirche gebliebenen Ländern. Auch diese vermochten sich dem gewaltigen Umschwung der Ideen, welcher durch die Reformation ins Rollen gekommen war, nicht zu entziehen und die aus dem subjektivistischen Forschungsprinzip sich aufbauende Aufklärungsphilosophie brach wie eine verheerende Ueberflutung über die katholischen Völker herein; sie wurde der Kirche und ihrer Autorität eine furchtbare Gefahr. Nach der neuen inneren und äußeren Festigung, welche die Kirche durch das Tridentinum erfuhr, war diese Gefahr kaum geringer als vorher die eigentliche Reformation selbst.

Hier setzt nun die Zeitaufgabe des heiligen Alfons M. von Liguori zum mächtigen Abwehrkampf ein, den die Kirche gegen die einstürmende Macht der Zeitideen zu bestehen hatte. Damit

erscheint auch die Aufgabe des heiligen Kirchenlehrers scharf umrissen. Es ist zunächst nicht sein Beruf, einer neuen Lehrentwicklung vorzuarbeiten, in tiefgründiger Spekulation neue theologische Probleme aufzustellen, nachdem das Tridentinum das christliche Lehr- und Glaubensgebäude zu einem gewissen Abschluß gebracht hatte. Sein Zeitberuf war damit gegeben, das herrliche katholische Glaubensgut und den sittlichen Hochstand bei der Sintflut moderner Ideen dem christlichen Volke zu wahren und mehr erhaltend, befestigend und vertiefend zu wirken, als durch neue, kühne theologische Problemstellungen vorzustoßen. Dieser Aufgabe paßte sich auch voll und ganz seine Methode an. Er trägt aus dem bereits gewonnenen und als sicher erkannten theologischen Wissensgut seine Argumente zusammen und stellt einer verworrenen Flut von Ideen die soliden, in der kirchlichen Tradition bereits festgelegten Glaubensbegriffe entgegen. So wird der Mangel an theologischer Originalität, den auch katholische Autoren an ihm als bedauerlich vermissen, relativ genommen zum Vorzug, da es sich als notwendig erweist, dem sich von der Kirche lösenden und in sinnberückender Verworrenheit sich auflösenden Zeitgeist den ganzen Komplex der theologisch gesicherten Wahrheiten gegenüberzustellen.

Der Ansturm des aus der Reformation sich heraus entfaltenden Zeitgeistes erfolgte auf die katholischen Länder in einer dreifachen Stoßrichtung: 1. auf rein theologischem Gebiet durch den Jansenismus und Quietismus, 2. auf kirchenpolitischem Gebiet durch den Gallikanismus, Febronianismus und Josephinismus, 3. auf philosophischem Gebiet durch Skeptizismus, Deismus und Materialismus.

Nach dieser dreifachen Seite hin fällt auch die Bedeutung des heil. Alfons. Er wurde durch sein Wirken und seine Schriften der machtvollste Vorkämpfer gegen jene kirchenfeindlichen Zeitmächte.

1. Gegen den Jansenismus.

Von den romanischen Ländern war am meisten Frankreich durch die Reformationsideen aufgewühlt worden. Auch Frankreich hatte seinen dreißigjährigen Religionskrieg, der mit dem Duldungsedikt von Nantes 1598 zugunsten der Protestanten endigte. Unter Ludwig XIV. begann 1681 die gewaltsame Unterdrückung des Protestantismus in Frankreich, und zwar aus rein staatsabsolutistischen Tendenzen. 1685 wurde das Edikt von Nantes aufgehoben. Wenn auch die kirchliche Einheit dadurch nach außen hergestellt erschien, so blieb doch die innere Neigung zu religiösen Irrungen vorhanden und deshalb wurde gerade Frankreich ein so fruchtbarer Boden für den Jansenismus, der als verwässerter und dem katholischen Empfinden schmackhaft gemachter Protestantismus von Holland her dort eindrang. Nach F. von Schlegel war im Jansenismus das Wesentliche von Kalvins Rationalismus mit pietistischem Gefühl vermischt und

in einem äußeren katholischen Anstrich vorgetragen.[1]) Der Hauptirrtum des Jansenismus lag in seiner irrigen Auffassung der Lehre vom Verhältnis zwischen Freiheit und Gnade. Verhängnisvoll äußerte sich dieser theoretische Irrtum auf pastorellem Gebiet. Der Jansenismus offenbarte sich hier als der in katholische Formen eingekleidete Kalvinismus mit seinen finsteren, rigoristischen Moralforderungen. Tief griff die jansenistische Beicht- und Kommunionpraxis in das kirchliche Leben ein und brachte eine allgemeine religiöse Erstarrung hervor. Der Empfang der Sakramente wurde unter die härtesten Bedingungen gestellt und die blühenden Volksandachten hörten auf. Auch die im Mittelalter so innig gepflegte Marienverehrung galt als verpönt und so verfiel auch diese Blüte religiösen Lebens.

Der Jansenismus blieb keineswegs auf Frankreich beschränkt. Er drang durch die regsame Schrifttätigkeit der Jansenisten auch in die anderen katholischen Länder ein. Alfons M. von Liguori verfolgte die religiöse Bewegung seiner Zeit mit gespanntestem Interesse. In seinem vom übernatürlichen Glaubenslicht erleuchteten Geiste erkannte er sogleich die große Gefahr des Jansenismus; die äußere sittliche Strenge, mit der sich die Irrlehre umgab, vermochte ihn nicht zu täuschen und so nahm er den Kampf dagegen auf. Von geringerem Umfang sind seine Schriften, die sich direkt gegen den Jansenismus wenden; in seinem herrlichen Büchlein vom Gebet und in seiner „Geschichte der Häresien und deren Widerlegung" setzt er sich mit ihm auseinander. Die eigentliche Macht des Jansenismus aber brach er vielmehr durch seine moraltheologischen Werke. Durch die überaus weite Verbreitung, die seine vielfach aufgelegten Moralwerke noch zu seinen Lebzeiten fanden, brachte er jene gesunden Moralgrundsätze zur allgemeinen Geltung, durch die dem jansenistischen Rigorismus der Boden entzogen wurde. In Frankreich fand die Aufnahme der Alfonsianischen Moral naturgemäß die heftigsten Widerstände. Sie wurde dort sogar anfangs von vielen Bischöfen dem Klerus und zum Gebrauch der Seminarien verboten. Dennoch vermochte sie sich allgemein schließlich durchzusetzen. Die „Revue des sciences ecclés."[2]) vermag 1864 festzustellen: „Wer erinnert sich nicht der Zeit, die gar nicht weit zurückliegt, da auf unseren Schulen in Frankreich das Joch der rigoristischen Doktrinen lastete, das uns der Jansenismus als Erbe hinterließ. . . . Bailly, Antoine, Collet sind jetzt aus unseren Seminarien verschwunden, statt ihnen folgt man Scavini, Gury, Bouvier, Kardinal Gousset oder anderen Schülern des heiligen Alphonsus." Innerhalb 38 Jahren von 1824 an erlebten die moraltheologischen Werke des Heiligen in Frankreich 20 neue Auflagen und im Jahre 1843 schätzte Gaume die im Laufe von zehn Jahren allein in Frankreich ver-

[1]) F. v. Schlegel, Philosophie der Gesch. Wien 1829, II., 218 bis 223.
[2]) 1864, Nr. 56, p. 159.

breiteten Alfonsianischen Moralwerken oder Kompendien derselben auf über 30.000.[1]) Daß damit eine völlige Neuorientierung in allen pastoralen Fragen gegeben war, liegt auf der Hand.

Alphonsus schlug den Jansenismus vor allem auf dem Felde der pastoralen Praxis. Durch die große Verbreitung seiner moraltheologischen Schriften wurden auch seine Erbauungsbücher weithin in der katholischen Welt bekannt. Hatte das berüchtigte Buch Arnauds gegen den öfteren Empfang der heiligen Kommunion eiserne Riegel vor den Tabernakel geschoben und den innigen Wechselverkehr zwischen dem eucharistischen Heiland und den Seelen erstickt, so trat Alfons mit der ganzen Macht seines theologischen Ansehens für die öftere Kommunion ein. Die „Acta doctoratus" rühmen diesbezüglich von ihm: „Vor allem tritt der heilige Autor mit seiner ganzen Persönlichkeit dafür ein, den oftmaligen Empfang der heiligen Kommunion zu empfehlen und dazu anzueifern; in dieser Hinsicht strebt er nicht bloß an, sie nur dem Eifer der beständig nach Frömmigkeit und Vollkommenheit strebenden Seelen anzuraten, wie man vielleicht beim ersten Zusehen irrtümlicherweise meinen könnte, sondern er beabsichtigt hauptsächlich, den katholischen Geist des Eifers und der Liebe jener schädlichen Erstarrung entgegenzusetzen, durch welche der Jansenismus die Gläubigen vom Brote des Lebens abhält und sie dem Seelentode überantwortet."[2])

Durch sein einzig schönes Büchlein der „Besuchungen" führt er die Christen wieder zur innigen Zwiesprache mit dem Heiland im allerheiligsten Sakrament und entfacht dadurch neues Glaubens- und Gebetsleben im katholischen Volke. Der sakramentale Gott tritt wieder in den Mittelpunkt religiöser Betätigung. Die „Besuchungen" fanden sofort eine ungeheure Verbreitung. Sie erschienen 1745 und hatten schon zu Lebzeiten des heiligen Alfons in Italien allein 20 Auflagen. In Frankreich erschienen sie 1772 zu Nancy, 1777 zu Lyon, 1785 zu Paris; innerhalb 100 Jahren kamen sie in Frankreich allein auf 25 verschiedene Auflagen.[3]) Kardinal Villecourt sagt von ihnen: „Es erscheint überflüssig, diese Schrift des heiligen Autors lobend zu erheben; ich vermag nur zu sagen, aus jeder Zeile dieses unvergleichlichen Büchleins brechen Flammen hervor, welche die Herzen mit Liebe zu Jesus im erhabensten Sakramente und zu seiner geliebtesten Mutter entflammen."[4]) Die „Herrlichkeiten Mariens"[5]) weckten wieder die vor der Reformation so gepflegte liebliche Marienverehrung. Was der heilige Bernhard im Mittelalter für die Marienverehrung gewesen, das wurde Alphonsus für die nachtridentinische Zeit. Er wurde geradezu der „Apostel der Madonna" genannt.

[1]) Summ. add. p. 523.
[2]) Act. doct. n. 125 p. 59.
[3]) Summ. add. p. 526.
[4]) Vie et institut de St. Alf. de Liguori. Paris 1866, IV, 493.
[5]) Regensburg 1915.

Diese Erfolge gegen die weitverbreiteten Irrlehren des Jansenismus fanden bei seiner Erhebung zum Kirchenlehrer vor allem rühmliche Erwähnung. Der französische Episkopat begründete damit seine Bittschrift um Erhebung Alfonsens zum „Doctor ecclesiae“: „Mit Recht darf man sagen, daß es das Verdienst der theologischen Schriften des heiligen Alfons ist, wenn mit der Ausrottung der jansenistischen Pest der gute kirchliche Geist in allen Ländern bei ungezählten Priestern und Weltleuten wieder auflebte und bis heute herrscht.“[1]) Pius IX. weist in seinem Breve vom 7. Juli 1871 auf den providentiellen Beruf des Heiligen gegenüber der jansenistischen Irrlehre hin: „Es geschah nicht ohne die weiseste Vorsehung des allmächtigen Gottes, daß gerade damals, als die Irrlehre der jansenistischen Neuerer viele durch ihre Irrtümer gewann, Alfons Maria von Liguori, der Stifter der Kongregation des allerheiligsten Erlösers, erstand und durch seine gelehrten und tüchtigen Schriften jene von der Hölle erzeugte Pest mit der Wurzel ausrottete und auf dem Acker des Herrn vernichtete.“[2])

2. Gegen den Staatsabsolutismus.

Eine weitere große Zeitgefahr für das kirchliche Leben von damals lag auf kirchenpolitischem Gebiete: Der Staatsabsolutismus, welcher die Loslösung der einzelnen katholischen Nationen von Rom mit allen politischen Machtmitteln anstrebte und die Gründung von Nationalkirchen im Auge hatte, in der der Landesfürst auch die oberste kirchliche Gewalt auszuüben vermochte! Diese staatsabsolutistischen Bestrebungen hatten bereits im Mittelalter im Kampfe der Staufen und später Philipps des Schönen gegen das Papsttum ihr Vorbild. Die Reformation übertrug den protestantischen Landesfürsten alle Papst- und Bischofsrechte. Der eigentliche Vater des modernen Staatsabsolutismus, der ihn dann auf katholischen Boden verpflanzte war Ludwig XIV.

Onno Klopp weist am Beispiele Ludwigs XIV. darauf hin, wie sich der Gedanke vom allmächtigen Staat notwendigerweise gegen die Kirche wenden muß: „In der Person Ludwigs XIV. verkörperte sich die Idee der Staatsomnipotenz. Diese Idee der Staatsomnipotenz, in welcher Form sie immer auftrete, ob in der Person eines Königs allein, oder eines Königs mit einer sogenannten Volksvertretung, oder der letzteren allein, muß und wird sich immer feindselig verhalten gegen das Bollwerk der sittlichen Freiheit auf Erden, gegen die katholische Kirche. Die Idee der Staatsomnipotenz verneint nicht die Notwendigkeit der Religion, denn auch das Heidentum, welchem Ludwig XIV. als der Urheber der Theorie in moderner Form sie entnahm, hat dies nicht getan; aber sie trachtet immer, das Maß und die Form der Betätigung der Religion nach

[1]) Act. doct. n 139, p. 65.
[2]) Acta S. Sed. VI, 320.

ihren Gesetzen zuzuschneiden. Der Regel nach sucht sie eine Staats- oder Nationalreligion zu schaffen."[1]) Im französischen Klerus fand Ludwig XIV. willige Helfershelfer; dem klerikalen französischen Servilismus entstammt die Declaratio Cleri Gallicani von 1682. Von Frankreich griff die regalistische Idee auf alle anderen katholischen Regierungen über und so sehen wir das ganze 18. Jahrhundert im Zeichen des omnipotenten Staatsgedankens stehen. Wie Frankreich traten auch die anderen katholischen Mächte, vor allem die Bourbonen, in den offenen Kampf gegen das Papsttum ein. Schon Klemens XI. mußte die Ausweisung seiner Nuntien von Madrid, Barzelona, Wien, Turin und Neapel erleben. An den Universitäten vertraten viele Juristen theoretisch den papstfeindlichen Staatsabsolutismus, so in Löwen van Espen, der Lehrer Hontheims, in Neapel Pietro Giannone und Gaetano Argenti, in Spanien Melchior de Macanaz. Die Zusammenfassung aller regalistischen Ideen und weiteste Verbreitung erfolgte durch Febronius (Hontheim), in seinem berüchtigten Buche „De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis 1763". Diesem Werke des Febronius setzte nun Alphonsus 1767 seine anonyme Schrift „Vindiciae pro suprema Romani Pontificis potestate contra Justinum Febronium" entgegen! Mit welcher Vorsicht er bei der Herausgabe derselben vorgehen mußte, um eine Beschlagnahme des Manuskriptes von seiten der neapolitanischen Regierung zu vermeiden, lassen seine Briefe erkennen.[2]) Er beschränkte es mit Absicht auf sehr geringen Umfang, um ihm eine möglichst weite Verbreitung zu sichern.[3]) Seine Argumentation schöpft er dabei aus den diesbezüglichen Schrifttexten, den Konzilserklärungen, Väterwerken und Vernunftgründen. Wie sehr Alphonsus sogleich die Notwendigkeit einer Gegenschrift gegen Febronius erkannte, sieht man auch daraus, daß gleichzeitig und unabhängig von ihm eine Reihe anderer Veröffentlichungen gegen Febronius erfolgte, so von P. Franziskus Antonius Zaccaria „Antifebronio" 1767 und „Antifebronius vindicatus" 1768, von dem Kapuziner P. Viatore Cocaleo: „Italus ad Febronium" und von Pietro Ballerini: „De potestate ecclesiastica summorum Pontificum". Die Schrift des heiligen Kirchenlehrers gegen Febronius wurde später wieder aktuell zur Zeit des vatikanischen Konzils und ist bei den Vorberatungen nicht ohne bedeutende Einwirkung geblieben. Pius IX. läßt in seinem Breve vom 7. Juli 1871 dieses deutlich erkennen, wenn er schreibt: „Und das, was sowohl über die Unbefleckte Empfängnis der heiligen Gottesgebärerin als auch über die Unfehlbarkeit des ex Cathedra lehrenden Papstes von uns de-

[1]) Onno Klopp, Das Jahr 1683 und der folgende große Türkenkrieg. Graz 1882, 4. Kap., 149.

[2]) Briefe des heil. Kirchenlehrers Alfons M. v. Liguori. Regensburg 1893, III., 384.

[3]) Ebenda.

finiert worden ist, findet sich in Alfonsens Werken sehr klar dargelegt und mit den kräftigsten Gründen erwiesen."[1]) Kard. Dechamps steht nicht an, den heiligen Alphonsus in der Frage des päpstlichen Primates und der Unfehlbarkeit: „Le plus fidèle et le plus puissant écho de la Tradition dans les temps modernes"[2]) zu nennen. Wie sehr Alphonsus selbst bereit war, sich persönlich mit der ganzen Hingabe eines Heiligen für die Autorität des Papsttums einzusetzen, zeigt folgendes Wort von ihm: „Um diese zu verteidigen, bin ich bereit, mein Leben hinzugeben; denn ist sie einmal geschwunden, dann ist auch die Autorität der Kirche verloren und verloren zugleich der Glaube überhaupt." Die Schicksale an seinem Lebensende und wie er sie ertrug, sind Beweis genug für den Ernst seiner Erklärung.

3. Gegen die Aufklärungsphilosophie.

Jansenismus und Febronianismus waren nicht die einzigen Zeitkrankheiten, die aus der Reformation hervorwuchsen und das kirchliche Leben gefährdeten. Nicht minder unheilvoll machte sich die aus derselben Quelle entströmende Aufklärungsphilosophie im katholischen Leben der Zeit bemerkbar. Am Uebergang zur neuen Zeit hatte sich gegen die peripathetische Philosophie eine große Abneigung geltend gemacht. Die älteren Humanisten, die Anhänger der Reformation und Jansenisten wandten sich gleicherweise von der Scholastik ab und suchten nach neuen Systemen. „Das Ziel der neueren Philosophie ist gleich dem der Reformation, aus der sie hervorgegangen, zunächst ein negatives. Sie will die aus dem Mittelalter überkommene Scholastik beseitigen; die Wissenschaft von der Tradition der Schule, die Philosophie von der dogmatischen Theologie, beide aber von der Autorität der Kirche emanzipieren."[3]) Descartes war der Mann, der es unternahm, die Philosophie auf ein neues Fundament zu stellen; er baute sein System auf das eigene denkende Selbstbewußtsein auf, in dem er alle übrigen Wahrheiten durch den methodischen Zweifel als unbekannt voraussetzte. Von diesem Standpunkt aus sucht er zu neuen Erkenntnissen zu gelangen. Spinoza knüpft an das System des Cartesius an und gelangt mit Hilfe der bei ihm gewonnenen Methode zum vollendeten Skeptizismus. Aus der „Philosophie des methodischen Zweifels" des Cartesius entwickelt auch Bayle († 1706) seine Skepsis, in dem er zuerst die übernatürlichen Glaubenslehren, die die Vernunft übersteigen, verwirft und dann wiederum die Richtigkeit aller Vernunfterkenntnis in Zweifel zieht. Charles Montesquieu († 1755) wendet die Skepsis auf dem Gebiete der Rechts- und Staatsphilosophie an und sucht durch seine satirisch gehaltenen Schriften die bestehende Staats- und Rechtsordnung zu zersetzen.

---

[1]) Act. S. Sed. VI, 321.
[2]) L'Infaillibilité et le Concile général, Paris 7 ed. 1869, p. 89
[3]) Haffner, Grundlinien der Gesch. der Philosophie. Mainz 1881, 729.

Fast zu gleicher Zeit, als Cartesius in Frankreich in der Philosophie diesen neuen idealistischen Weg einschlug, ging in England Baco von Verulam von der gerade entgegengesetzten Methode aus, er wurde der Begründer des Empirismus. Baco suchte von der äußeren Erscheinung der Dinge zu höheren Erkenntnissen zu gelangen. Seine Nachfolger in dieser Methode aber kamen zum Deismus, der aller übernatürlichen Erkenntnis aus dem Wege geht und blieben schließlich im Naturalismus und Materialismus stecken. Der Empirismus Bacos führte Hobbes zur völligen Verwerfung aller übersinnlichen Wahrheit. John Locke sucht dem Empirismus die prinzipielle Grundlage zu schaffen, in religiöser Hinsicht huldigt er dem Rationalismus. Hume führt den Empirismus von Hobbes und Locke durch seine Skepsis, mit der er das Kausalgesetz in Zweifel zieht, zu seiner letzten Konsequenz, er leugnet die natürliche Gotteserkenntnis. So laufen beide Wege, die die moderne Philosophie in Frankreich und England eingeschlagen hat, auf die Leugnung der geoffenbarten Wahrheiten hinaus. In dem Buche „L'esprit" des Helvetius, der sich gleicherweise mit den Schriften des Cartesius und Locke beschäftigt hatte, tritt uns bereits der krasse Materialismus entgegen, die Seele ist ihm nichts anderes als die „Faculté de sentir" und der Geist die „sensibilité physique"; die französischen Enzyklopädisten tun dann das Ihrige, um den Komplex der ungläubigen Aufklärungsideen, die in ihnen zum völligen Atheismus ausgereift sind, zu popularisieren und die ganze gebildete Welt damit zu verseuchen.

Alphonsus vermag bereits die Verheerungen dieser Art französischer Literatur in Neapel festzustellen.[1]) Er klagt sich bitter darüber aus, daß so viele junge Leute ihren Glauben und ihre Sittlichkeit dadurch verlieren und er entschließt sich, dem wirksam entgegenzutreten. Er verfaßt zunächst 1759 eine eigene Abhandlung „De justa prohibitione et abolitione librorum nocuae lectionis", die der neapolitanische Zensor ein eximium opus nennt.[2]) Gegen das Buch des Helvetius „L'esprit" schreibt er eine Gegenschrift, die sich mit der volkstümlichen Widerlegung desselben befaßt, da er vernommen hatte, daß dieses schädliche Buch sich in den Händen vieler Personen in Neapel befinde. Sein bedeutendstes apologetisches Werk ist die „Verità della fede", das 1767 erschien und sich gegen die Materialisten, Deisten und gegen die Leugner der Göttlichkeit der Kirche richtete. Er zeigt in der Einleitung, daß er wohl vertraut ist mit der ungläubigen Literatur und ihren Vertretern. In einzelnen Kapiteln geht er zur direkten Widerlegung über, so gegen Hobbes, Locke und Spinoza. Ueber dieses Werk äußert sich Kardinal Pie von Poitiers: „Ich bezweifle, ob je der Rationalismus in seiner Wurzel tiefer angegriffen wurde, als in Alfonsens Schrift

[1]) Briefe, III, 325.

[2]) Dilgskron, Leben des heil. Bischofs und Kirchenlehrers Alfons v. Liguori. Regensburg 1887, I., 457.

‚Die Wahrheit des Glaubens', worin so logisch und so triumphierend gezeigt wird, daß die Vernunft selbst uns zum Glauben drängt."[1]) Die anderen apologetischen Schriften sind im gleichen Sinne gehalten.

Man wird wohl sagen können, daß mehr noch als die rein apologetischen Schriften des Heiligen seine aszetischen Werke dem um sich greifenden Unglauben im katholischen Lager Einhalt geboten, indem sie zur religiösen Verinnerlichung und sittlichen Festigung überaus viel beitrugen, fanden sie doch geradezu eine unglaubliche Verbreitung. Einige derselben können klassisch genannt werden und gehören zu dem Besten der aszetisch-mystischen Literatur überhaupt, so „Die wahre Braut Christi",[2]) die „Uebung der Liebe zu Jesus Christus" und die „Novene für Weihnachten". In der „Selva", die deutsch unter dem Titel „Der Priester in der Einsamkeit"[3]) herausgegeben wurde, erscheint das ganze priesterliche Leben und Wirken im Lichte der Aussprüche der Kirchenväter in einheitlichem Gedankengang behandelt. Bekannt sind auch seine übrigen aszetischen Schriften für Priester, die freilich einer neuen Bearbeitung bedürften. Alphonsus wußte wohl, wie die großen Uebel der Zeit zu heilen seien, nämlich durch einen innerlich aszetisch durchgebildeten Priesterstand.

Wenn heute die Kirche bei dem allgemeinen großen Weltjammer in so herrlicher, geschlossener Einheit und Kraft dasteht, fällt ein großer Teil des Verdienstes davon auf das weitgreifende, segensvolle Wirken des heiligen Alphonsus. Die Acta doctoratus geben treffend dafür Zeugnis: „Wir stehen nicht an, hier zu behaupten, daß niemand mehr und kraftvoller als Alphonsus die zu seiner Zeit herrschenden Irrlehren erfolgreich bekämpft hat; dieses gilt vor allem von den zwei Hauptirrtümern, dem Jansenismus einerseits und anderseits von der Leugnung und Verwerfung jeder Autorität im kirchlichen Hoheitsbereich."[4])

Das Martyrium als Kennzeichen der Göttlichkeit der Kirche.

Von Universitätsprofessor Dr Anton Seitz, München.

(Schluß.)

2. Positives Kriterium.

Positiv ist der Charakter des echten Blutzeugen Christi abzunehmen von dem Vorbild seines gottmenschlichen Meisters in seinem Welterlösungsopfer am Kreuze, das in dem Lebensopfer des Jüngers für Christus und sein Reich getreu sich wider-

[1]) Bei Ter Haar, Der heil. Alfons M. v. Liguori im „Katholik" 1896, II, 297/98.
[2]) Regensburg 1907.
[3]) Regensburg 1911.
[4]) Act. doct. n 123, p. 58.

spiegeln muß. Oblatus est, quia ipse voluit (Is. 53, 47). Diese Freiwilligkeit ist der erste Zug des übernatürlichen Verdienstleidens des Erlösers gemäß der Leidensprophetie des „Evangelisten des Alten Bundes" nach dem Text der Vulgata, von Christus authentisch bestätigt in der Ueberlieferung seines Liebesjüngers: „Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich gebe es von mir selbst aus hin" (Jo. 10, 18) — mit klarer, zielbewußter Ueberlegung und Willensfreiheit, nicht in einer die volle Tragweite und Bedeutung eines solchen Entschlusses gar nicht zu überschauen fähigen augenblicklichen Aufwallung begeisterter Gemütsstimmung oder fanatischer Leidenschaft. In der vollkommensten Nachfolge des Gekreuzigten wählt sein wahrer Blutzeuge statt der ihm vorgelegten Weltfreuden den Tod (Hebr. 12, 2) in der schmerzlichsten und schmählichsten Gestalt, obwohl er sich ihm entziehen könnte durch ein einziges Wort, ja einen stillschweigenden Akt und sogar bloßen Scheinakt der Glaubensverleugnung, so wie Christus seiner Verurteilung zum Kreuzestode hätte entgehen können durch einfache Verneinung der entscheidenden Frage des Hohenpriesters: Bist du der Messias, der Sohn Gottes? (Mt. 26, 63/4).

Freiwillig, aber nicht eigenwillig nimmt er den Blutzeugentod für Christus auf sich, nicht aus eitler Selbstgefälligkeit, wie ein alles außer dem eigenen „besseren Selbst", sogar das fundamentalste Erdengut des Lebens verachtender und wegwerfender, stoischer Weltweiser, oder aus mystischer Begriffsverschwommenheit, wie ein das eigene Einzelwesen ins „Allwesen" gründlich aufzulösen suchender Theosoph alten oder neuen Stiles, oder aus hartnäckiger Verbohrtheit in eine einseitige Lieblingsidee oder Sondermeinung, wie ein formeller Häretiker, sondern im Gehorsam gegen den klar erkannten höheren, göttlichen Willen, wie ihn Christus seinen getreuen Jüngern verkündet hat: „Ihr werdet gehaßt sein von allen um meines Namens willen. Aber — fürchtet euch nicht vor denen, welche den Leib töten, die Seele aber nicht töten können, sondern fürchtet vielmehr jenen, welcher sowohl Seele wie Leib zugrunderichten kann in der Hölle! — Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern Schwert — zu entzweien die Hausgenossen. — Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert. Wer gewonnen hat sein Leben, wird es verlieren, und wer verloren hat sein Leben um meinetwillen, wird es gewinnen; denn jeden, der mich vor den Menschen bekennt (bezw. verleugnet), den werde auch ich bekennen (bezw. verleugnen) vor meinem Vater, der im Himmel ist" (Mt. 10, 22. 28. 32 ff.).

Wer so den höchsten Grad der Selbstverleugnung ausübt um Gottes und des Heiles seiner eigenen Seele und jener seiner Mitmenschen willen, nach dem Grundsatze dessen, der gesprochen: „Ehre von Menschen nehme ich nicht an" (Jo. 5, 41) und: „Was nützte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, an

seiner Seele aber Schaden litte?" (Mt. 16, 26), wer so auf das rückhaltloseste entsagt dem an der Erde haftenden, natürlichen Menschen „aus dem Geblüte und Fleischeswillen und Manneswillen" (Jo. 1, 13), d. h. mit den Naturtrieben ungeordneter Selbstsucht, der Ueberhebung sei es des niederen Sinnen-, sei es des höheren, geistigen Menschenwesens, um den Todestag seines Martyriums als Geburtstag einer neuen, übernatürlichen Geburt, einer Wiedergeburt als himmlisch verklärter Mensch in der Gottesgemeinschaft mit Christus begehen zu können, wer keiner irdischen Macht, auch nicht der im eigenen Innern Unordnung schaffenden Gewalt der Leidenschaft sich beugt, sondern einzig und allein der höchsten Willensbestimmung des himmlischen Vaters zur gnadenvollsten Verähnlichung mit seinem als Erlöser in die Welt gesandten Sohn, um mit diesem durch irdisches Kreuz und Leiden einzugehen in die himmlische Herrlichkeit, von dem gilt wahrhaft das Wort des Propheten Isaias in dem bereits erwähnten messianischen Leidenskapitel (53, 10): „Des Herrn Wollen gelingt durch seine Hand." Es ist ein wahrhaft übermenschliches Werk, welches Gehorsam erheischt bis zum Tode (Phil. 2, 8) und dabei den Kelch des Leidens bis auf die Hefe zu leeren gebietet (Mt. 26, 42). Wenn ein heiliger Laurentius auf dem glühenden Rost oder ein heiliger Stephanus in dem Hagel von Steinwürfen die Todespein durch einen Strom himmlischer Wonne im Zustand der Verzückung zurückgedrängt fühlen, oder wenn ein heiliger Ignatius von Antiochien durch die übermächtige Liebessehnsucht nach Vereinigung mit dem gottmenschlichen Welterlöser schon vorher alle Todesschrecken fernhält, so sind diese und ähnliche Fälle Ausnahmen. Die Regel bleibt, daß auch die heiligen Märtyrer als natürliche Menschen vor dem schweren, gewaltsamen Leiden und Sterben zurückgeschaudert und bei Erduldung desselben mit dem Aufgebot aller Kraft sich gegenseitig zur Standhaftigkeit ermuntert haben. Nur äußerlich haben sie die Leidensklage unterdrückt; innerlich haben sie die Leidensqual so gut wie andere Menschen gefühlt, um so feinfühliger, je edler sie veranlagt waren. Laktantius[1]) schildert uns ihre allgemeines Staunen in der Welt hervorrufende Selbstbeherrschung im Leiden: „Straßenräuber und Männer von kräftigem Körperbau können solche Zerfleischungen nicht ertragen, sie schreien auf und stoßen Klagen aus; sie werden nämlich vom Schmerz übermannt, weil ihnen die inspirierte Leidensgeduld abgeht. Auf unserer Seite aber — überwinden Knaben und Jungfrauen stillschweigend ihre Peiniger, und auch das Feuer ist nicht imstande, ihnen einen Klagelaut auszupressen." Das ist kein verbissener Trotz, der dem Feinde den Triumph nicht gönnt und sich nicht schwach finden lassen will aus persönlichem Ehrgeiz.

[1]) Instit. V, 13, 12 script. Corp. sanct. eccles. latin. vol. 19, Vindob. 1890, p. 441.

Das ist selbstlose Hingabe an das göttliche Opferlamm für die Sünden der Welt, welches „zur Schlachtbank geführt wird und — seinen Mund nicht auftut“ (Is. 53, 7), weder zur Klage noch zur Anklage. Dazu hat ja die christlichen Märtyrer erzogen das Apostelhaupt Petrus; es hat sie nicht bloß mit Worten gemahnt: „Das ist Gnade bei Gott, wenn ihr in Geduld leidet. Denn dazu seid ihr berufen worden, weil auch Christus gelitten hat für uns, euch ein Vorbild hinterlassend, — er, der nicht Sünde getan, der, als er geschmäht wurde, nicht entgegenschmähte, da er litt, nicht drohte, sich vielmehr überantwortete dem, der ihn ungerecht richtete“ (1 Petr. 2, 20 ff.); es hat ihnen selbst das lauter als Worte sprechende Beispiel gegeben, dadurch, daß es nach glaubwürdiger Ueberlieferung seinem gottmenschlichen Meister buchstäblich im Kreuztode nachgefolgt ist, aus Demut das Haupt zur Erde gewendet. Und welch tiefen Eindruck hat das Menschen von Fleisch und Blut gleichsam wider die Natur gehende Beispiel des Welterlösers hinterlassen, der in seinem Martyrium am Kreuze sogar sein erstes Gebet verrichtet hat für — seine Feinde! Wie hat dieses Vorbild gezündet bei einem heiligen Stephanus und einer ungezählten Schar christlicher Martyrer, die dadurch ihren Henkern vielfach die Gnade der Bekehrung, ja der Teilnahme an der Krone des Martyriums erwirkt haben! Wie hoch erhaben über das Menschliche steht dadurch der echte Märtyrer Christi da, himmelweit entfernt von kleinlicher Rachsucht und Schmähsucht, hoffärtiger oder sinnlicher Selbstsucht, Lieblosigkeit und Ungeduld!

Wahre, ungeheuchelte Gottes- und allgemeine Menschenliebe ist der innerste Nerv dieser höchsten Tat menschlicher Leistungsfähigkeit, nicht aus eigener, unzulänglicher Kraft, sondern gehoben durch die göttliche Gnade oder übernatürliche Liebe Christi, die „zu allem stark macht“ (Phil. 4, 13). Das echte Martyrium wird getragen von wurzelechter Liebe zu Gott, dem Nebenmenschen und sich selbst; es ist ebenso gottinnig wie menschenfreundlich und selbstverleugnend. Die Gottinnigkeit tritt schon in der Vorbereitung auf diese höchste Großtat menschlichen Vollkommenheitsstrebens mit der Gnade Gottes hervor, durch Gebet und Wachsamkeit nach der ernsten Mahnung des Heilandes vor seinem bitteren Leidenskampf (Mt. 26, 41), sowie durch Fasten, wodurch nach der Anleitung desselben der Widersacher des Gottesreiches aufs gründlichste vertrieben wird (Mt. 17, 20). Der fruchtbarste Verbreiter des Gottesreiches, der Weltapostel Paulus, hat die Bekenner Christi ganz besonders hingewiesen auf „die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes unseres Heilandes“ und sie dadurch darin bestärkt, „niemand zu lästern, nicht streitsüchtig zu sein, sondern nachgiebig, jegliche Sanftmut erzeigend gegen alle Menschen“ (Tit. 3, 2. 4). Diesen echt christlichen Geist verleugnet auch nicht das echte Martyrium. Es steht dadurch in offenkundigem

Gegensatz zu dem Gebaren jener falschen Bekenner des äußeren Namens Christi und Scheinmartyrer einer von der wahren Kirche Christi abgefallenen Sekte oder vollends ungläubigen Propaganda, die weder die Demut noch die Sanftmut von Christus gelernt haben, weil ihnen der wahre Geist der Liebe Christi im innersten Kern abgeht, mag er auch in der äußeren Schale bestechender Redensarten noch so aufdringlich zu Markte getragen werden. Sie beseelt, mehr oder minder versteckt, ein abstoßender, verletzender Hochmut, der sich verrät durch selbstbewußtes und selbstgerechtes Urteil, tumultuarisches Auftreten, Verlästerung und Verbitterung, ja persönliche Verfluchung ihrer Gegner. Mit letzterem ist jedoch nicht zu verwechseln das sachliche Verdammungsurteil Gottes und Verwerfungsurteil seiner Kirche, welches auch der echte Martyrer mit edlem Freimut seinen ungerechten Verfolgern unverblümt vor Augen stellt, um sie eben davor durch eindringliche Warnung zu bewahren, demnach aus reinster Nächstenliebe, nicht Menschenhaß. Die Selbstverleugnung des echten Blutzeugen Christi endlich ist kein bloß scheinheiliges, selbstgerechtes Pharisäertum, sondern eine möglichst verborgene, nichts weniger als äußerliche, vielmehr höchst innerliche und opferwillige, auf den tiefsten Grund gehende und die weitverzweigtesten Fasern menschlich-irdischer Selbstsucht ausreißende Selbstzucht in derselben vollkommensten Liebesschule und Leidensnachfolge Christi.

Freilich, wie nur ein Kunstverständiger das Geheimnis wahrer Kunst richtig zu deuten imstande ist, so kann nur ein in das höchste Kunstwerk göttlicher Weisheit, das ist die vollkommene Gottebenbildlichkeit im geschaffenen Menschenwesen, die Heiligkeit, nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch wahrhaft innerlich eingedrungener Sachverständiger sich und anderen genügend Rechenschaft geben über den echten Geist des Martyrers im Namen Christi. Wem dieses innere Kriterium zu fern liegt, sei es mangels innerer Befähigung oder äußerer Gelegenheit, der muß sich entweder mit einem äußeren Kriterium bescheiden, d. h. mit der äußeren Besiegelung des Martyriums als Wahrzeichen göttlicher Kraft durch die göttlichen Machterweise von Wunderzeichen, oder er muß auf das spezielle Kennzeichen der Göttlichkeit der Kirche im Martyrium ganz und gar verzichten und auf anderweitige, allgemeinere Kennzeichen zurückgehen. — Für die charismatische Bestätigung des Charakters echter Heiligkeit im Martyrium greifen wir aus den zahlreichen Beispielen bloß das eine historisch unanfechtbare Wunder heraus, welches sogar der von Haß gegen das Christentum glühende englische Geschichtschreiber Gibbon nicht abzuleugnen vermocht hat, nämlich das Wunder der in der Verfolgung durch die arianischen Vandalen gemarterten Christen von Tipasa, welche, obwohl man ihnen die Zunge bis zur Wurzel ausgeschnitten hatte, den Gebrauch der Sprache behielten und so bei ihren Wanderungen durch das Römerreich die beredtesten

Zeugen wurden für Christus, für den sie ihr Blut vergossen hatten. Ihre wunderbare Geschichte wird von dem Spezialforscher der vandalischen Verfolgungen, Victor Vitensis[1]), sowie mehreren gleichzeitigen Schriftstellern bezeugt und von Kaiser Justinian in einem öffentlichen Edikte bestätigt.

Wenn aus dem Tatbestande des Martyriums als solchem kein klares Bild von dessen echtem oder nur scheinbarem Charakter als Blutzeugenschaft für Christus zu gewinnen ist, dann gilt das nach dem heiligen Augustinus[2]) aufgestellte Unterscheidungsmerkmal: Martyrem non facit poena, sed causa, d. h. ausschlaggebend ist nicht die äußere Erscheinung, die oft nur trügerischer Schein ist, indem z. B. einer unschuldig für Christus zu leiden und zu sterben sich den Anschein gibt, während er bloß die gerechte Strafe erleidet für seine nachweisbare Verletzung der Religion und Sittlichkeit, sowie der öffentlichen rechtlich-sozialen Ordnung, sondern der eigentliche innere Grund und Zweck oder die Frage: Ist der Beweggrund des Martyriums hingerichtet auf das Ziel, den in seiner wahren Kirche fortlebenden Christus und damit in letzter Hinsicht Gott zu verherrlichen und das Heil der Menschheit zu fördern, oder läuft dasselbe hinaus auf eitle Selbstverherrlichung und gemeine Selbstsucht, mögen diese unlauteren Triebfedern auch noch so versteckt zurückgehalten werden? Damit wird kein fehlerhafter Zirkelschluß begangen. Denn es wird nicht die übernatürliche Heiligkeit des Martyrers auf die göttliche Heiligkeit der Kirche und diese wiederum auf den vorliegenden Fall des Martyriums gestützt, wobei die Grundlagen des Beweises in beiden Fällen einfach als gegeben vorausgesetzt statt erst wissenschaftlich einwandfrei dargelegt werden, sondern es wird die anderwärts bereits bewiesene Göttlichkeit der Kirche zum objektiven Ausgangspunkt genommen für die wissenschaftliche Untersuchung der Frage, ob sie das eigentliche Ziel bildet, auf welches die an sich zweifelhafte Handlungsweise des „Martyrers" wirklich hingerichtet ist, indem er durch die Hingabe seines Lebens für die Wahrheit dieser Kirche Zeugnis abzulegen willens ist, oder ob dieses Ziel nicht ein ganz anderes bildet, sei es Zeugenschaft für eine nachweisbar nicht von Christus gestiftete Religionsgemeinschaft oder überhaupt keine Zeugenschaft, sondern irgend ein selbstischer Zweck persönlicher Ruhmsucht und Rechthaberei. Die ganze Fragestellung betrifft hiebei mehr die subjektive Seite der Persönlichkeit — je nachdem im Dienste göttlicher Wahrheit, bezw. Scheinwahrheit, oder menschlicher Selbstsucht — als die objektive Seite des Göttlichkeitskriteriums der wahren Kirche Christi.

---

[1]) Histor. persecut. Vandal. V, 6.

[2]) Enarr. in Psalm. 34, serm. 2, n. 1: ed. Maurin, Paris 1835, T. IV, p. 339.

Pastoral-Fragen und -Fälle.

I. **(Medizinische Eingriffe in das keimende Leben, betrachtet vom Standpunkt der katholischen Moral.)** Auf ausdrücklichen Wunsch der Redaktion möchte ich obiges Thema ausführlich und gründlich behandeln, weil dasselbe in der Seelsorgspraxis so häufig vorkommt und oft große und vielseitige Schwierigkeiten bereitet. Folgender Fall wurde der Redaktion zur Lösung eingesandt von einem Krankenhausseelsorger:

„Im hiesigen öffentlichen allgemeinen Krankenhaus, in dem Barmherzige Schwestern die Krankenpflege versehen, ereignet es sich jetzt oft, daß schwangere Frauen vorsprechen um Operation zur procuratio abortus. Diese sind zwar meistens guten Glaubens, sind von Aerzten, die sie wegen Herzleiden oder Erbrechen u. dgl. befragt haben, angewiesen, sich die Frucht nehmen zu lassen, und halten es, weil die Aerzte es als notwendig oder nützlich hinstellen, für erlaubt; wissen schon gar nichts von der excommunicatio, die auf die procurantes abortum gesetzt ist. Der Chirurg am Spital ist gerade kein Freund solcher Operationen, nimmt sie aber trotzdem vor. Wie soll ich mich bei solchen Patienten im Spitale verhalten? sie im guten Glauben lassen oder belehren, da es hie und da vorkommt, daß Mitpatienten desselben Zimmers doch wissen von der Unerlaubtheit der procuratio abortus und Aergernis nehmen? Die Schwestern wissen natürlich, daß eine solche Operation verboten ist; anderseits sollen sie assistieren bei der Operation. Sie sind da nun in der größten Verlegenheit und wissen keinen Rat, weil sie direkt streiken auch nicht gut können. Würden sie, wenn es ihnen verboten wäre mitzuhelfen, in die Exkommunikation verfallen, falls sie trotzdem mittäten?"

Der Klarheit halber wollen wir drei Fragen unterscheiden und gesondert behandeln: 1. Darf ein Abortus direkt oder indirekt eingeleitet werden bei den gewöhnlichen Beschwerden der Schwangerschaft? 2. Darf ein Abortus direkt oder indirekt eingeleitet werden bei außergewöhnlich großen Schwangerschaftsbeschwerden? 3. Darf ein Abortus direkt eingeleitet werden, wenn sonst die Mutter sterben müßte? Zum Schluß soll dann noch einiges gesagt werden über die Mithilfe von Schwestern oder anderen Personen beim Abortus.

1. Darf ein Abortus direkt oder indirekt eingeleitet werden bei den gewöhnlichen Beschwerden der Schwangerschaft?

Antwort: Durchaus nicht. Jede Schwangerschaft bringt mehr oder minder große Beschwerden für die Mutter. Was der Schöpfer nach dem Sündenfalle Evas über alle Frauen verhängt hat: „Ich will die Beschwerden deiner Schwangerschaft vervielfältigen" (Gen 3, 16), ist nun einmal unabänderliches Naturgesetz, das jede Frau nach der Empfängnis zu ertragen hat. Diese Schwangerschaftsbeschwerden sind teils rein körperlicher Art (Erbrechen, Magen- und Verdauungsbeschwerden, nervöse Leiden, Herzaffektionen u. s. w.), teils sozialer Natur. Eine schwangere Frau nämlich muß sich auch in gesellschaftlicher Hinsicht manche Entbehrungen auflegen; sie kann nicht alles leisten und genießen'

was eine ledige Person vermag, z. B. Gesellschaften, Reisen, Sport, Tanzvergnügen u. s. w. Es wäre nun offenbar gegen den Willen Gottes, wenn sie das keimende Leben in sich zerstören würde, um dieser natürlichen Beschwerden und Hemmnisse los zu werden. Würde eine solche Praxis allgemein üblich, würde schließlich das ganze Menschengeschlecht aussterben. Uebrigens stimmen nicht bloß alle Theologen, sondern auch alle rechtlich denkenden Menschen hierin überein und brauche ich keine weiteren Worte darüber zu verlieren.

2. Darf ein Abortus direkt oder indirekt eingeleitet werden wegen außergewöhnlich großen Beschwerden der Schwangerschaft?

Auch in diesem Falle können die außergewöhnlichen Beschwerden aus physischen oder sozialen Ursachen entstehen; z. B. infolge der Schwangerschaft hat eine Frau viele Wochen lang stetes, sehr gesundheitsschädliches Erbrechen, leidet unter gefährlichen Herzbeschwerden, hat überaus große Nervenschmerzen, Nephritis u. s. w. Oder eine uneheliche Mutter wird mit Schimpf und Schande ihr ganzes Leben lang bedeckt sein, wenn sie die Schwangerschaft nicht beseitigt. — Da das keimende Leben gegen verbrecherisches Unternehmen geschützt werden muß, anerkennt selbst die weltliche Gesetzgebung soziale Beschwerden der Schwangerschaft nicht an. Wenn nachgewiesen wird, daß eine Fehlgeburt praktiziert worden, allein um der Schande oder anderem derartigen Uebel zu entgehen, so muß der Strafrichter mit strengen Strafen eingreifen. So bestimmt z. B. das Deutsche Strafgesetzbuch 218: „Eine Schwangere, welche ihre Frucht vorsätzlich abtreibt oder im Mutterleibe tötet, wird mit Zuchthaus bis zu fünf Jahren bestraft. Sind mildernde Umstände vorhanden, so tritt Gefängnisstrafe nicht unter sechs Monaten ein. Dieselben Strafvorschriften finden auf denjenigen Anwendung, welcher mit Einwilligung der Schwangeren die Mittel zu der Abtreibung oder Tötung bei ihr anwendet oder ihr beigebracht hat." 219: „Mit Zuchthaus bis zu zehn Jahren wird bestraft, wer einer Schwangeren, welche ihre Frucht abgetrieben oder getötet hat, gegen Entgelt die Mittel hiezu verschafft, bei ihr angewendet oder ihr beigebracht hat." Diese scharfen Strafbestimmungen treffen hauptsächlich die leider viel zu zahlreichen sogenannten „Engelmacherinnen". Verbrecherische Aerzte können sich ziemlich leicht daran vorbeidrücken, indem sie behaupten, sie hätten ihre medizinischen oder chirurgischen Eingriffe juxta regulam artis vorgenommen, um die Gesundheit der Schwangeren wieder herzustellen. Vom Standpunkt der richtigen Moral muß selbst bei außergewöhnlichen Schwangerschaftsbeschwerden, gleichviel ob sie physischer oder sozialer Natur sind, jeder direkte Abortus absolut verurteilt werden. Der ausführliche Beweis für diese Verurteilung wird weiter unten erbracht werden, wenn wir die dritte Frage beantworten. Jetzt aber sei sogleich der wichtige Unterschied zwischen direktem und indirektem Abortus[1]) klargelegt. Direkter Abortus (aktiv genommen) ist eine

[1]) Als bekannt wird vorausgesetzt der Unterschied zwischen abortus (Fehlgeburt) und acceleratio partus (Frühgeburt). Fehlgeburt ist die Entfernung

Handlung, die sowohl aus sich, wie nach der bewußten Absicht des Handelnden die Tötung der Leibesfrucht bewirkt, oder noch kürzer ausgedrückt: ist der direkte Mord des lebenden Fötus. Indirekter Abortus ist eine Handlung, die weder aus sich, noch nach der direkten Absicht des Handelnden die Tötung der Leibesfrucht verursacht, der aber wohl voraussichtlich das Absterben der Leibesfrucht folgt. Direkter Abortus bewirkt unter allen Umständen die Tötung des keimenden Menschenlebens, während indirekter Abortus nur eine mehr oder minder große Gefahr für das junge Leben des Kindes bedeutet. Direkter Abortus wird heutzutage hauptsächlich durch den sogenannten Eihautstich praktiziert. Eine Sonde wird in den Uterus eingeführt und die Eihäute werden durchstochen, so daß das Fruchtwasser abfließt. Dieses Fruchtwasser ist für den intrauterinen Fötus ungefähr dasselbe, was die atmosphärische Luft für den erwachsenen Menschen bedeutet. Wer einem erwachsenen Menschen die atmosphärische Luft entzieht, etwa durch Ersticken, begeht ebensowohl einen direkten Mord, als wenn er demselben Menschen eine Kugel in den Kopf jagt. So wird auch dem intrauterinen Fötus durch den Eihautstich ein absolut notwendiges Lebenselement entzogen. Der Tod ist unausbleiblich. Darin sind alle Aerzte und Physiologen einig. Daher darf meines Erachtens der Eihautstich absolut nie gemacht werden bei lebenden (noch nicht viabelen) Fötus. Wohl ist mir bekannt, daß Dr Bergmann auch in der neuesten (18.), kirchlich approbierten Ausgabe der sehr verdienstlichen Capellmannschen Pastoralmedizin (S. 38) in einem Falle den Eihautstich gestattet, nämlich wenn der schwangere Uterus irreponibel im kleinen Becken eingeklemmt ist. Jedoch scheint mir seine Beweisführung, daß in diesem Falle kein direkter, sondern nur indirekter Abortus vorliege, mißglückt. Er meint, durch den unter diesen Umständen gemachten Eihautstich werde durch Ablassung des Fruchtwassers das Volumen des Uterus nur verkleinert und somit der Uterus reponibel und die Lebensgefahr der Mutter beseitigt. Freilich erfolge der Abortus mit Sicherheit. Aber dagegen ist zu sagen, daß die Mutter zwar ein Recht hat auf Verkleinerung oder Reposition des krankhaft eingeklemmten Organs, aber das darf durchaus nicht geschehen durch eine Handlung, die den lebenden Fötus direkt tötet. Nach dem oben Gesagten ist der Eihautstich unter allen Umständen eine direkte Tötung des Fötus, dem ein notwendiges Lebenselement direkt entzogen wird. Uebrigens muß Dr Bergmann selbst zugeben, daß bei eingeklemmtem Uterus der Eihautstich ein sehr unsicheres und also kein absolut notwendiges Mittel ist zur Rettung der Mutter. Er schreibt: „Glücklicherweise ist die Einklemmung des Uterus schon an sich eine nicht häufige Erscheinung,

---

des nicht viabeln Fötus aus dem Mutterschoß und vernichtet stets das keimende Leben. Frühgeburt ist die Entfernung des viabeln Fötus (nach dem sechsten Monat der Schwangerschaft) aus der Gebärmutter; sie bewirkt zwar eine mehr oder minder große Lebensgefahr für den Fötus, aber nicht direkt den Tod. Deshalb kann sie aus wichtigen Gründen erlaubterweise geschehen.

die absolute Unmöglichkeit der Reposition aber so selten, daß Martin (ein bekannter Gynäkologe) unter zusammen 57 Fällen nur einmal den Eihautstich anzuwenden nötig fand. Von den 57 Fällen wurden 50 reponiert, fünfmal erfolgte der Abortus spontan und danach selbstverständlich Reposition; in einem Falle kam die Frau sterbend in die Anstalt infolge unglücklicher Versuche zur Entleerung der Blase und starb ohne Reposition. Die mit dem Eihautstich behandelte Frau starb ebenfalls." Wenn also in 57 Fällen nur einmal der Eihautstich notwendig erschien, und wenn in diesem einen Falle die Frau trotz des Eihautstiches starb, wird wohl niemand behaupten, daß der Eihautstich ein notwendiges Mittel ist, um das Leben der Mutter zu retten. Daher sollten meines Erachtens alle Theologen einmütig lehren, der Eihautstich ist beim lebenden, noch nicht viabelen Fötus immer unerlaubt, und das umsomehr, weil sonst eine große Gefahr besteht, daß derselbe von weniger gewissenhaften Aerzten viel zu häufig angewandt wird. Derselbe ist nämlich eine verhältnismäßig sehr leicht auszuführende Operation, die bekanntlich auch fast stets von den berüchtigten „Engelmacherinnen" praktiziert wird.[1])

Indirekter Abortus liegt vor, wenn der schwangeren, kranken Mutter eine Medizin oder sonst ein Mittel gereicht wird, wodurch direkt und an erster Stelle ihre Gesundheit hergestellt, wodurch aber auch eine mehr oder minder große Lebensgefahr für den Fötus verbunden ist. Die Mutter hat offenbar ein striktes Recht auf die Herstellung ihrer Gesundheit, auch wenn damit das Leben des Fötus ernstlich gefährdet wird. Uebrigens wird dadurch die Lage des Fötus nicht verschlechtert. Denn wenn die Gesundheit der Mutter nicht hergestellt wird, oder die Mutter gar stirbt, muß der (nicht viabele) Fötus ebenfalls sterben. Solche indirekte Tötungen kommen auch sonst im Leben vor. Wenn z. B. im Krieg eine Stadt beschossen wird, so wird direkt nur die Eroberung der Stadt und der Sieg über den Feind beabsichtigt, aber indirekt werden durch die Geschosse auch manche unschuldige Kinder getötet. Freilich ist diese indirekte Tötung und also auch der indirekte Abortus nicht immer gestattet. In jedem Falle müssen die bekannten Regeln des Voluntarium indirectum malum beobachtet werden. Vor allem muß stets ein schwerwiegender und genügender Grund vorliegen. Dann muß die Tötung nicht gewollt, sondern nur zugelassen sein. Endlich muß beim indirekten Abortus dieser das einzige Mittel sein, um das Leben der Mutter zu retten. Kein anderer Grund ist genügend.

[1]) Auch was Dr Bergmann von der Beschleunigung des Abortus lehrt bei Haemorragia und Hydrorhoea uteri gravidi ist zum mindesten mißverständlich. Von der Beschleunigung des Abortus gilt dasselbe, was von der Beschleunigung des Todes beim Erwachsenen gilt. Lebender Fötus und erwachsener Mensch sind gleichviel Mensch und unterscheiden sich in moralischer Hinsicht nicht wesentlich. Ebenso wie man den Tod eines hoffnungslos darnieder liegenden Erwachsenen nicht direkt beschleunigen darf, z. B. durch eine tödlich wirkende Dosis Morphium, ebenso darf man nicht den Abortus eines hoffnungslos verlorenen Fötus direkt beschleunigen.

Zumal ist die Bewahrung vor großer Schande kein genügender Grund für die uneheliche Mutter. Das zeitliche und ewige Leben des Fötus darf nicht preisgegeben werden, um sich vor Schande zu retten. Wenn also alle Moralisten lehren, daß der indirekte Abortus zuweilen gestattet ist, so machen sie doch alle auch den ausdrücklichen Vorbehalt, daß er nur dann gestattet ist, wenn ohne ihn die Mutter in nächste Todesgefahr käme. Damit kommen wir zu der dritten und letzten Frage:

3. Darf der Abortus praktiziert werden, wenn Mutter und Kind sonst in nächster Todesgefahr schweben? Oder mit anderen Worten: Darf der Abortus praktiziert werden, wenn ohne denselben Mutter und Kind nach menschlicher Voraussicht sicher sterben werden; durch denselben das Kind zwar stirbt, aber das Leben der Mutter gerettet wird?

Daß in diesem Falle der indirekte Abortus gestattet ist, geht aus dem oben Gesagten hervor. Aber wenn der indirekte Abortus in einem solchen Falle nicht mehr möglich ist, darf man dann auch den direkten Abortus anwenden? Viele Aerzte und Laien und sogar auch einige Theologen sind der Ansicht, daß in diesem äußersten Notfalle auch der direkte Abortus gestattet, ja geboten sei. Folgendes sind ihre Gründe:

a) Von zwei unvermeidbaren Uebeln darf und muß man das geringere wählen. Nun ist aber der direkte Abortus in obigem Falle das weitaus geringere Uebel. Es ist ja nur die Beschleunigung des Todes für den Fötus, der auch ohne den Abortus sicher bald sterben wird. Wird also der Abortus nicht gemacht, so sterben bald Mutter und Kind; wird er aber gemacht, so stirbt das Kind allein, und zwar bloß kurze Zeit früher; die Mutter aber wird gerettet. Also ist in diesem Falle der Abortus als das geringere Uebel nicht bloß gestattet, sondern geboten.

b) Es ist allgemein angenommene Lehre der Theologen, daß man zuweilen auch einen Unschuldigen töten darf, z. B. in einem gerechten Krieg darf eine belagerte Stadt bombardiert werden, obschon dadurch auch viele unschuldige Frauen und Kinder das Leben verlieren. Ferner dürfte (wenigstens nach der Ansicht angesehener Theologen) jemand, der auf der Flucht vor Feuersbrunst oder vor seinem Todfeind auf einer sehr schmalen Brücke ein Kind anträfe, das ihm unschuldigerweise den Weg versperrt, dieses Kind ins Wasser stürzen, um sich vor dem sicheren Tode zu retten. Also ist es auch der Mutter gestattet, die in Lebensgefahr ist, ihr Kind aus der Gebärmutter auszustoßen, um ihr Leben zu retten.

c) Ich darf den ungerechten Angreifer, der mein Leben bedroht, direkt töten. Und das gilt sogar in dem Fall, wenn dieser Angreifer sich seines Unrechtes nicht bewußt ist, z. B. wenn ein Irrsinniger oder total Betrunkener mich tödlich angreift. Also darf die Mutter, deren Leben durch den Fötus tödlich bedroht ist, diesen ausstoßen und töten.

d) Der direkte Abortus fügt dem Fötus in dem angeführten Notfalle kein nennenswertes Unrecht zu. Denn der Fötus muß in jedem Falle und in kurzer Zeit doch sterben. Wird der Abortus nicht gemacht,

so stirbt der Fötus vielleicht eine Stunde später zugleich mit der Mutter; wird der Abortus gemacht, so stirbt der Fötus eine Stunde früher, die Mutter aber bleibt am Leben. Ob nun der Tod den Fötus eine Stunde früher oder später trifft, ist doch ziemlich gleichgültig. Daher muß der Fötus auf diese Stunde unnützes Leben verzichten, um das vielleicht sehr kostbare Leben seiner Mutter zu retten. So kann ja auch bei einem Schiffbruch jemand einem anderen seinen Rettungsgürtel abtreten, um dessen Leben zu retten, aber mit dem sicheren Verlust des eigenen.

e) Im Konflikte zweier rechtlichen Ansprüche muß der größere Anspruch bevorzugt werden. Nun aber stehen in diesem Notfalle der Mutter und des Fötus Leben im Konflikt; das Leben der Mutter aber, die vielleicht noch große andere Pflichten hat, ist viel wertvoller und notwendiger, als das Leben des Fötus, der auf alle Fälle dem baldigen Tode verfällt. Also ist das Leben der Mutter zu retten, wenn dabei auch der Fötus zugrunde geht.

Dieses sind die hauptsächlichsten Gründe, die für die Erlaubtheit des direkten Abortus im äußersten Notfalle angeführt werden. Man kann diesen Gründen eine gewisse Beweiskraft nicht abstreiten, weshalb früher auch mehrere angesehene Autoren, wie Avanzini, Ballerini, D' Annibale, Pennacchi, Costantini u. s. w. sie als stichhaltig annahmen. Aber bei näherem Zusehen erscheinen sie dennoch nicht stichhaltig; ja im Widerspruch mit unerschütterlichen Moralprinzipien.

Auf den ersten Beweis ist zu erwidern, daß mit dem Satz: „Von zwei Uebeln ist das kleinere zu wählen" oft ein großer Mißbrauch getrieben wird. Derselbe ist nämlich nur richtig, wenn man das kleinere Uebel ohne Uebertretung eines verbindlichen Gebotes wählen kann. Sonst gilt der Befehl des heiligen Paulus: „Non faciamus mala ut veniant bona" (Röm 3, 8). Wenn man das Leben aller Menschen auf Erden retten könnte durch eine einzige Lüge, so dürfte man dennoch diese Lüge nicht sagen. „Du sollst nicht töten" sagt das fünfte Gebot des Dekalogs. Unter keinen Umständen darf man einen unschuldigen Menschen direkt töten, wenn man auch hundert andere Leben dadurch retten könnte. Man sage auch nicht, der menschliche Fötus muß im angegebenen Falle ja doch sterben. Freilich! Aber niemand hat das Recht seinen Tod direkt zu beschleunigen, und wäre es auch nur um eine Stunde. Gesetzt, ein zum Tode Verurteilter müßte in ein paar Stunden hingerichtet werden. Könnte und dürfte nun ein Privatmann ihn jetzt schon töten, damit er der Schande der öffentlichen Hinrichtung entgehe?

Der zweite oben angeführte Beweis ist sehr schwach. Gewiß darf man aus sehr wichtigen Gründen den Tod eines Unschuldigen veranlassen, aber nur indirekt und nie direkt. Daß bei der Belagerung einer feindlichen Stadt unschuldige Frauen und Kinder getötet werden, ist offenbar eine indirekte und keine direkte Tötung. Daß man ein Kind, welches einem unschuldigerweise auf einer schmalen Brücke den Weg versperrt, ins Wasser stoßen dürfe, um sich aus eminenter Lebensgefahr

zu retten, wird keineswegs von allen Theologen gelehrt. Es ist nämlich schwer einzusehen, wie dieses Ins-tiefe-Wasser-stoßen in den meisten Fällen nicht eine direkte Tötung eines Unschuldigen ist; auch ist kein großer moralischer Unterschied zwischen diesem Stoßen ins Wasser und dem durch den direkten Abortus verursachten Ausstoßen aus dem Mutterschoß. Indes könnten jene Theologen sagen, es bestehe dennoch ein kleiner Unterschied, da der Flüchtling sich verteidigt gegen ungerechte Verfolger, wo hingegen die schwangere Mutter weder das Kind noch jemand anders als ungerechten Angreifer bezeichnen kann. Aber wenn der Flüchtling nicht vor seinen Feinden, sondern vor einer Feuersbrunst flieht? Was dann? — Ist die Feuersbrunst auch ein ungerechter Angreifer?

Wenn nun im dritten Beweis behauptet wird, daß bei einer solch schweren Geburt das Leben der Mutter wirklich ungerecht angegriffen wird, so ist diese Behauptung unzutreffend. Im Gegenteil könnte eher das Kind sich beklagen über ihm zugefügtes Unrecht. Das Kind hat sich selbst nicht in den Uterus gebracht, sondern die Mutter mit dem Vater. Das Kind möchte auch gerne in natürlicher Weise den Uterus verlassen, aber es wird zurückgehalten durch den fehlerhaften Körperbau der Mutter.

Es ist zwar wahr, wie im vierten Beweis gesagt wird, daß durch den direkten Abortus in dem angeführten Notfalle dem Fötus kein bedeutender Schaden erwächst. Daß sein Leben um ein paar Stunden abgekürzt wird, ist kein bedeutender Schaden, zumal wenn er vor der Einleitung des Abortus getauft wird. Auch ist es wahr, daß bei einem Schiffbruch jemand einem anderen seinen Rettungsgürtel abtreten kann, aber niemand darf sich selbst direkt töten oder freiwillig direkt töten lassen. Auch das Abtreten des Rettungsgürtels ist keine direkte Tötung, sondern nur eine Vermehrung der Todesgefahr. Kein Mensch hat volles Verfügungsrecht über sein Leben. Niemand darf sich dasselbe direkt nehmen oder freiwillig direkt nehmen lassen. Ob das Leben der Mutter kostbarer ist als das Leben des Fötus, tut nichts zur Sache. Die katholische Moral verbietet streng, jedes Leben direkt zu töten. Uebrigens ist es noch gar nicht sicher, ob das Leben der Mutter kostbarer ist, als das Leben des Kindes. Bekanntlich war die Geburt des Julius Cäsar so schwierig und lebensgefährlich, daß der Kaiserschnitt angewendet wurde. Hätte man den direkten Abortus angewendet, so wäre das Kind getötet worden und die späteren Ruhmestaten des Julius Cäsar wären nicht erfolgt. An der Lausanner Universität wirkt gegenwärtig der weltberühmte Chirurg Le Roux. Er ist das siebente Kind einer einfachen Mutter. Bei der Geburt stand das Leben dieser Mutter in größter Gefahr. Also hätte sie ohne Bedenken den Abortus oder die Kraniotomie verlangen können. Sechs Kinder hatte sie bereits geboren, und wenn sie nun beim siebenten sterben mußte, hinterließ sie arme Waisen. Zum Glück ist das nicht geschehen. Aus diesem siebenten Kinde ist der weltberühmte Chirurg geworden, der so vieles zum Wohl der Menschheit leistet. War das Leben der Mutter in diesem Falle kostbarer, als das Leben des Kindes?

Fünftens wird behauptet: Im Konflikte zweier rechtlichen Ansprüche muß der größere Anspruch bevorzugt werden. Das ist richtig. Wenn aber dann weiter behauptet wird, daß die Mutter einen größeren Anspruch aufs Leben habe als der Fötus, so ist das unrichtig. Alle Menschen haben den gleichen Anspruch aufs Leben, wenigstens vor Gott. Gesetzt, ein mit der Herrschaft und einem Dienstmädchen beladener Schlitten wird auf den schneebedeckten Steppen Rußlands von heißhungrigen Wölfen verfolgt. Dürfte etwa die Herrschaft unter dem Vorwande, daß sie ein größeres Anrecht aufs Leben habe, das Dienstmädchen aus dem Schlitten hinausstoßen und den Wölfen vorwerfen, um das eigene Leben zu retten? Dürfte ein Admiral, der bei einem Schiffbruch sich in einem überbeladenen Rettungsboote befindet, einen gewöhnlichen Soldaten ins Meer werfen lassen, um das eigene Leben zu sichern? Keiner hat das Recht, seinem unschuldigen Mitmenschen, auch dem allergeringsten, gewaltsam in direkter Weise das Leben zu nehmen. Tut er es dennoch, so ist er vor Gott ein Mörder. — —

Aus dem bisher Gesagten geht klar hervor, daß die für den direkten Abortus angeführten Gründe vor den Prinzipien einer gesunden Moral nicht standhalten. Indes wird gerne zugegeben, daß denselben ein solcher Schein von Wahrheit und Stichhaltigkeit zukommt, daß zahlreiche Aerzte und Laien den direkten Abortus im äußersten Notfalle für erlaubt, ja geboten halten können. Daher können Fälle vorkommen, in denen es klüger ist, den guten Glauben von Aerzten und Laien in diesem Punkte nicht zu stören, um größeres Uebel zu verhüten.[1]) Wenn nämlich der Beichtvater stets die Unerlaubtheit des direkten Abortus oder der Kraniotomie betonte, und der Arzt dennoch die Operation vornähme oder die Mutter sie zuließe, so würde die bisherige materielle Sünde zur formellen. Ja sogar, wenn die Mutter durch die Operation sterben würde, käme sie dann sicher in die Hölle. Selbst die Pönitentiarie anerkannte im Jahre 1872 am 28. November diese Schwierigkeit. Auf die Frage nämlich: „An unquam liceat operatio, quae vocatur craniotomia vel similis operatio, quae per se directe tendit ad occisionem infantis in utero positi?“ antwortete sie: „Consulat probatos auctores.“ Die späteren Entscheidungen des S. Officium in dieser Frage wurden

[1]) Wir wollen hier die diesbezügliche Ansicht des Kardinals Cas. Gennari in seinem sehr verdienstlichen Werke Consultazione morali su casi e materie svariate che specialmente riguardano i tempi nostri ed. terza p. 418 vol. 1. anführen: „Ecco dunque la pratica prudente del confessore: Se non è interrogato da nessuno, si guardi dall' ammonire; a nulla approderebbe lo ammonimento e sarebbe causa di gravi pericoli, principalissimo dai quali, quello dell' eterna dannazione della donna. — Se viene interrogato dal medico, potrà solo disapprovare l'operazione; e ciò come un suo parere personale senza manifestare la proibizione della chiesa. — Ove in fine è interrogato dalla made, sarà bastevole consigliarla di pregare il medico a far sì che il feto non patisca detrimento nella vita. Si guarderá d'imporle sotto precetto il diniego ovvero di far menzione del divieto della S. Sede. — In siffata guisa il confessore avrà facilitato il suo compito e avrà provveduto al bene spirituale dell' inferma ed alla quiete di se e della famiglia.“

indes immer entschiedener. Auf die Frage des Erzbischofs von Lyon: „An tuto doceri possit in scholis catholicis, licitam esse operationem chirurgicam, quam craniotomiam appellant, quando sc. ea omissa mater et filius perituri sint, ea econtra admissa, salvanda sit mater, infante pereunte?“ wurde vom S. Officium am 31. Mai 1884 geantwortet: „Tuto doceri non posse.“ Etwa fünf Jahre später schrieb dasselbe S. Officium am 14. August 1889 dem Erzbischof von Cambrai: „In scholis catholicis tuto doceri non posse, licitam esse operationem chirurgicam, quam craniotomiam appellant, sicut declaratum fuit d. 28 Maii 1884 et quamcunque chirurgicam operationem directe occisivam foetus vel matris gestantis.“ Auffällig war die zweimalige Redewendung: „tuto doceri non posse“. Einige Theologen verstanden dieselbe so, daß es unerlaubt sei in katholischen Schulen zu lehren, derartige Operationen seien stets erlaubt, weil dadurch dem gefährlichsten Mißbrauch Tür und Tor geöffnet werde. Aber ob in jedem Einzelfalle eine solche Operation unerlaubt sei, bleibe trotz der Entscheidungen des S. Officium eine offene Frage. Daraufhin wurde in Rom folgender Fall gestellt: „Titius medicus, cum ad praegnantem graviter decumbentem vocabatur, passim animadvertebat, letali morbi causam aliam non subesse praeter ipsam praegnationem, hoc est foetus in utero praesentiam. Una igitur, ut matrem a certa atque imminenti morte salvaret, praesto ipsi erat via procurandi sc. abortum seu foetus ejectionem. Viam hanc consueto ipse inibat, adhibitis tamen mediis et operationibus, per se atque immediate non quidem ad id tendentibus, ut in materno sinu foetum occiderent, sed solummodo ut exinde amoverent, atque foetus, si fieri posset, vivus ad lucem ederetur, utique mox moriturus, cum adhuc immaturus omnino supponatur.[1]) Iam vero lectis, quae d. 19 Aug. 1889 S. Sedes ad Cameracensem Archiepiscopum rescripsit: „tuto doceri non posse licitam esse quamcunque operationem directe occisivam foetus; etiamsi hoc necessarium foret ad matrem salvandam“ dubius haeret Titius circa liceitatem operationum chirurgicarum, quibus non raro ipse abortum hucusque procurabat; ut praegnantes graviter aegrotantes salvaret. Quare, ut conscientiae suae consulat, supplex Titius petit, utrum enuntiatas operationes in repetitis dictis circumstantiis instaurare tuto possit?“ Das S. Officium antwortete am 24. Juli 1895: „Negative, juxta alia decreta, diei sc. 28 Mai 1884 et 19 Aug. 1889. Sanctissimus approbavit.“ Mit dieser Entscheidung war deutlich erklärt, wie die frühere Redewendung „tuto doceri non posse“ zu verstehen sei. P. Lehmkuhl, der früher auch die Erlaubtheit des Abortus in solchen Notfällen verteidigt hatte, änderte nun seine Meinung. Er schreibt (Theol. mor.[11] I, 1007): „In prioribus editionibus conatus sum afferre rationes, quibus suaderi possit, violentam illam invasionem in foetum, eiusque vitale elementum fieri licite posse ad salvandam matrem alias perituram.

[1]) Aus dieser Beschreibung geht hervor, daß der Arzt wahrscheinlich den Eihautstich anwandte, von dem oben die Rede war.

Et quamquam rem pro dubia proponebam, in re adeo gravi nolens proprio judicio fidere, tamen momenta quaedam consideranda dedi, ne strictam obligationem, quae gravissimas difficultates tum medicis tum matribus aliquando creare potest, pronuntiarem, antequam talis obligatio luce clarior evaderet, vel Ecclesia judicium hac de re ferretur." Er löst dann selbst die Gründe, die für die Erlaubtheit des direkten Abortus im Notfalle zu sprechen scheinen. Er nennt sie mit Recht „speciosiores quam veriores".

Indes wollten noch immer einige Theologen nicht annehmen, daß die Streitfrage nun endgültig gelöst sei. Im Jahre 1898 am 4. Mai wurden folgende Fragen dem S. Officium vorgelegt: 1. „Eritne licita partus accelcratio, quoties ex mulieris arctitudine impossibilis evaderet foetus egressio suo naturali tempore?" 2. „Et si mulieris arctitudo talis sit, ut neque partus praematurus possibilis censeatur, licebitne abortum provocare, aut caesaream suo tempore perficere operationem?" 3. „Estne licita laparatomia, quando agitur de praegnatione extrauterina seu de extopicis conceptibus?" Am 4. Mai 1898 antwortete das S. Officium: Ad I. Partus accelerationem per se illicitam non esse, dummodo perficiatur justis de causis et eo tempore ac modis, quibus ex ordinarie contingentibus matris et foetus vitae consulatur. Ad II. Quoad primam partem Negative juxta decretum fer. IV. d. 24 Julii 1895 de abortus illiceitate. Ad secundum vero quod spectat: Nihil obstare, quominus mulier, de qua agitur, caesareae operationi suo tempore subiciatur. Ad III. Necessitate cogente, licitam esse laparatomiam ad extrahendos e sinu matris extopicos conceptus, dummodo et foetus et matris vitae quantum fieri potest, serio et opportune provideatur. Leo XIII approbavit.

Aus der Antwort auf die zweite Frage geht klar hervor, daß der direkte Abortus nicht erlaubt ist, und zwar auch nicht im äußersten Notfalle, denn in dem angeführten Falle handelt es sich offenbar um die äußerste Not für Mutter und Kind. — Was die extrauterine Schwangerschaft oder den sogenannten Ektopischen Fötus angeht, der sich zuweilen in den Tuben oder im Ovarium befindet, ist die Antwort des S. Officium nicht so kategorisch. Und in der Tat scheint die Entfernung eines solchen Fötus kein direkter, sondern ein indirekter Abortus zu sein. Denn durch die extrauterine Schwangerschaft wird das Organ (Tube oder Ovarium) der Mutter gefährlich krank. Die Mutter hat aber ein striktes Recht, daß ihr krankes Organ geheilt werde. Wenn nun infolgedessen der Fötus sterben muß, ist dies ein indirekter Abortus, ein voluntarium indirectum malum. Dieselbe Ansicht wird auch vertreten von Lehmkuhl, Theol. mor.[11] I, 1011; Jos. Antonelli, Medicina past. p. 224; von Capellmann-Bergmann, Pastoralmedizin[18], S. 53. Freilich dürfte eine solche Entfernung des extrauterinen Fötus nicht wahllos und nicht ohne die triftigsten Gründe geschehen. Das S. Officium hat am 5. Mai 1902 dies verworfen. Die gestellte Frage lautete: „Utrum aliquando liceat, e sinu matris extrahere foetus ectopicos adhuc im-

maturos nondum exacto sexto mense post conceptionem?“ Die Antwort war: „Negative juxta decretum 4 Maii 1898, vi cujus foetus et matris vitae, quantum fieri potest, serio et opportune providendum est; quoad vero tempus juxta idem decretum orator meminerit, nullam partus accelerationem licitam esse, nisi perficiatur tempore ac modis, quibus ex ordinarie contingentibus matris ac foetus vitae consulatur.“ Uebrigens ist die Diagnose auf eine bestehende extrauterine Schwangerschaft schwer zu stellen, da dieselbe leicht verwechselt wird mit anderen Geschwulsten. Ferner führt eine solche Schwangerschaft sehr oft von selbst zum Abortus. Und endlich ist ein unerlaubter ärztlicher Eingriff in diesen Fällen sehr selten. Also können in der Praxis fast nie moralische Schwierigkeiten entstehen.

Hiemit glaube ich die katholische Doktrin in betreff der ärztlichen Eingriffe in das keimende Menschenleben hinreichend dargestellt zu haben. Die wirklich unerlaubten Eingriffe werden von tüchtigen Aerzten heutzutage immer seltener vorgenommen. Es hat sich nämlich die Ansicht durchgerungen, daß einem tüchtigen Arzte kaum je der Fall vorkommen kann, wo er das Kind töten muß, um die Mutter zu retten. Als Ungeschicklichkeit wird dem Arzt der direkte Abortus meistens von seinen Kollegen angerechnet. Finden sich aber Aerzte — leider ist das nicht selten der Fall —, die den direkten Abortus praktizieren, auch wenn das Leben der Mutter nicht gefährdet ist, so kümmern sich diese auch nicht viel um die Vorschriften der katholischen Moral; sie werden kaum einen Priester um Rat fragen in betreff der sittlichen Erlaubtheit ihrer Praktiken. Noch viel weniger werden die sogenannten „Engelmacherinnen“ den Beichtvater um Rat fragen; sie sind sich ihres verbrecherischen, lichtscheuen Handelns bewußt. Muß eine kranke Mutter sich behandeln lassen, so gehe sie zu einem gewissenhaften, tüchtigen Arzt. Derselbe wird nicht leichtfertig einen medizinischen Eingriff vornehmen. Wie mir von einem sehr zuverlässigen, tüchtigen Arzt gesagt wurde, wird jetzt meistens eine abwartende Behandlung[1]) gemacht. Erst wenn es moralisch sicher ist, daß der Fötus nicht mehr am Leben ist, wird chirurgisch eingegriffen.

Was nun die Assistenz von Schwestern oder anderen Krankenpflegerinnen bei derartigen Operationen angeht, so ist keine Gefahr

[1]) Ein tüchtiger Arzt, mit dem ich eingehend die medizinischen Schwierigkeiten, die durch Schwangerschaft und Geburt entstehen können, besprochen habe, sagte mir: „Da Schwangerschaft und Geburt natürliche Vorgänge sind, bietet die Natur auch gewöhnlich hinreichende Mittel, um Mutter und Kind zu retten. Es ist oft ein wahres Glück, wenn der Arzt mit seiner Kunst nicht zu früh eingreift.“ Ein anderer, ebenfalls tüchtiger Arzt, erzählte mir folgenden Fall aus seiner Praxis: „Mit Kollegen habe er sich stundenlang vergebens bei einer Geburt abgemüht. Endlich hätten sie beide beschlossen, die Kraniotomie vorzunehmen, um das äußerst gefährdete Leben der Mutter zu retten. Sie wären dann in einen Nebenraum gegangen, um alles zu präparieren und sich ein wenig zu stärken. Bei der Rückkehr zu der kreißenden Frau sei die Geburt vollständig fertig gewesen, ohne jede ärztliche Hilfe. Mutter und Kind waren gerettet.“

vorhanden, daß sie eine Exkommunikation sich zuziehen. Die von ihnen geforderten Dienstleistungen sind keine cooperatio formalis, ja nicht einmal eine cooperatio materialis proxima. Wie bereits oben gesagt wurde, wird der direkte Abortus heutzutage durch den Eihautstich eingeleitet. Eine Narkose ist dazu nicht erfordert. Bei der Operation hat die Krankenschwester fast gar nichts zu tun; höchstens muß sie dem Arzt die Instrumente reichen. Es ist sehr zu wünschen, daß von seiten der kirchlichen Obern ein- für allemal bestimmt werde, wie sich die Krankenschwestern in derartigen Fällen zu verhalten haben. Der österreichische Episkopat hat diesbezüglich folgendes verordnet: „Die Ordensvorstehungen wollen den Aerzten bekanntgeben, daß Schwestern bei künstlicher Herbeiführung des Abortus oder bei Tötung des Foetus in utero auf keinen Fall assistieren dürfen, weil eine absichtliche Erzielung des Abortus den schwersten kirchlichen und staatlichen Strafen unterliegt, im übrigen haben die Schwestern die Behandlung der Kranken dem Gewissen des Arztes zu überlassen."

Zum Schluß sei noch folgende Entscheidung angeführt in betreff der Cooperatio. Daß die Schwestern nicht allzu ängstlich zu sein brauchen, geht aus folgendem Bescheid der Pönitentiarie hervor, der am 7. Juli 1911 gegeben wurde (vgl. Linzer „Quartalschrift" 1916, S. 903): „In nosocomio X, cujus proprietas ad sorores Congregationis S. N. spectat, superiorissa anxia est, a) an debeat inquirere in medicos, ipsos interrogando aut alia ratione, num rite servent Decretum S. Officii 4 Maii 1898 cum ejusdem declaratione 5 Mart. 1902. Ratio dubii est, quod a sororibus doctores practicantes eliguntur; b) an vero sufficiat, ut eligant doctores conscientiosos, quibus et procedendi rationem et responsabilitatem relinquant, quin ipsae inquirant. S. Poenitentiaria ad proposita dubia respondet: Ad I. Negative. Ad II. affirmative, nec talium medicorum operae superiorissa tenetur obsistere, nisi in casu quo evidenter se proderet eorum praevaricandi intentio."

Freiburg (Schweiz). Dr Prümmer O. P., Univ.-Prof.

II. **(Feier der heiligen Messe in Privathäusern und Privilegienkommunikation.)** Der Regularkleriker Vitus hält sich zur Wiederherstellung seiner Gesundheit einige Zeit hindurch in einem Kurort auf, wo sich leider keine Kapelle zur Darbringung des heiligen Meßopfers befindet. Für den kranken Ordensmann besteht tatsächlich in den Anfängen seiner Kur eine wahre Unmöglichkeit, den Weg bis zur Pfarrkirche zurückzulegen; auf die Feier der heiligen Geheimnisse will er jedoch nicht verzichten, da dieselbe ihm durch die Bestimmungen seiner Regel zur Pflicht gemacht worden ist. Darum entschließt er sich, auf Grund der Privilegienkommunikation „inter regulares", die, wie er meint, noch fortbesteht, einstweilen in einem hergerichteten Privatzimmer zu zelebrieren, das von niemandem bewohnt ist und mit einem Altarstein versehen wird. Der Besucher N. aber teilt Vitus mit, daß selbst für die Vergangenheit jede „communicatio privilegiorum" nun aufgehoben ist; Vitus könne jedoch auf Grund des can. 822, § 4, die Erlaubnis erhalten,

weiter zu zelebrieren im Privatzimmer, bis er fähig sei, die Kirche zu erreichen.

Es fragt sich: a) Ist die Privilegienkommunikation auch bezüglich der Vergangenheit aufgehoben, so daß Vitus sich nicht darauf berufen kann? b) Darf Vitus dem Rat des Besuchers Folge leisten, und auf Grund des can. 822, § 4, im Privatzimmer weiter zelebrieren?

Eingangs sei bemerkt, daß Ordensleute jetzt nicht mehr die Erlaubnis von ihren Vorgesetzten erhalten können, längere Zeit außerhalb eines Klosters ihrer eigenen Genossenschaft sich aufhalten zu dürfen, es sei denn zu Studienzwecken. Im Fall aber, wo die Abwesenheit sechs Monate übersteigen soll, ist päpstliche Dispens einzuholen gemäß can. 606, § 2 (cf. diese Zeitschrift 1920, S. 475). Für kürzere Zeit dürfen die Obern auch keine Erlaubnis gewähren, wenn die Ursache nicht eine gerechte und schwerwiegende ist; gemäß den Konstitutionen soll die Frist möglichst kurz sein. In unserem Falle nun bietet die Wiederherstellung der Gesundheit eine „causa gravis et justa" im Sinne des Rechtes, besonders wenn jener Ordensmann für die Tätigkeit im Lehrfach oder im Predigtamt u. s. w. gleichsam unentbehrlich wäre.

I. Aber wie verhält es sich mit dem weiteren Entschluß des Ordensmannes, in einem Privatzimmer zu zelebrieren? Eine eigentliche Notwendigkeit, täglich die heilige Messe zu lesen, besteht für ihn nicht. Auch die Bestimmungen seiner Regel können daran nichts ändern, denn dieselben setzen stillschweigend die Bedingung voraus: so oft die Umstände es erlauben. Es kommt also hier darauf an zu ergründen, ob Vitus berechtigt ist, auf eine Privilegienkommunikation sich zu berufen.

Nach ausdrücklicher Vorschrift des Rechtsbuches (can. 613, § 1) ist in Zukunft jede Privilegienkommunikation von Ordensgenossenschaft zu Ordensgenossenschaft untersagt (exclusa in posterum qualibet communicatione). Nun aber kommt nicht die Zukunft hier für Vitus in Betracht, sondern einzig und allein die Vergangenheit. Die Frage ist demgemäß so zu stellen: Hat der neue Kodex jedwede „communicatio privilegiorum", auch solche, die vor seiner Promulgierung bestand, für unwirksam erklärt? — Im vollen Umfang bejahen dies eine Anzahl Autoren: z. B. A. Blat O. Pr. in seinem Kommentar zum Text des kanonischen Rechtes, L. 2, de personis, P. 2, p. 601 sq.; Prälat Doktor M. Leitner, im Handbuch des katholischen Kirchenrechtes, 3, S. 427; Biederlack und Führich in: de religiosis, c. 7, a. 1, p. 258. ... Sie berufen sich durchgängig auf den ersten Teil des § 1 im can. 613, der exklusiven Charakter an sich zu tragen scheint. Derselbe lautet: „Quaelibet religio iis tantum privilegiis gaudet, quae vel hoc in codice continentur, vel a Sede Apostolica directe eidem concessa fuerint." Die Ausführungen von P. Blat über die Tragweite jener Bestimmung hüllen sich zwar in ein gewisses Dunkel, allein soviel geht doch aus ihnen hervor, daß das Fortbestehen jener Privilegien überhaupt geleugnet wird. Der Wortlaut des Textes selbst legt es nahe; und mit Nachdruck wird denn auch später im L. 3, p. 141, bei Blat dies wieder betont. Einen

mehr äußeren Beweis zugunsten dieser Ansicht erblicken Biederlack und Führich darin, daß die heilige Kongregation der Ordensleute durch Dekret vom 26. Juni 1918 befohlen hat, ihr die Ordensregeln vorzulegen, nachdem dieselben gemäß can. 489 die nötige Anpassung an den Kodex erfahren hätten. Allein wie könnten wir tragkräftige Schlüsse ziehen aus dieser Anordnung, da uns die Intentionen der S. Congregatio nicht völlig bekannt sind? Dr M. Leitner beruft sich deshalb im wesentlichen nur auf die strikte Auslegung der Klausel: „Exclusa", die schon im ersten Teil des can. 613, § 1, dem Sinne nach enthalten wäre. Dies leuchtet jedoch einem nicht ein, wenigstens bleibt der vernünftige Zweifel nicht ausgeschlossen.

Viele Kanonisten und Moralisten verneinen denn auch, daß der can. 613 die Kommunikationsprivilegien aus der Vergangenheit aufhebe. So: Vermeersch-Creusen in der Summa novi juris, n. 222; Claeys Bouuaert in den „selecta capita codicis juris canonici", n. 231; J. Creusen in der 2. Auflage von „religieux et religieuses d'après le droit ecclesiastique", n. 205; M. Brandys, Kirchliches Rechtsbuch, n. 94. Auch Marc-Gestermann in den Institutiones mor. n. 250, sowie Pöschl, Kurzgefaßtes Lehrbuch, S. 271, sprechen lediglich von Ausschluß der Privilegienkommunikation für die „Zukunft". Dr Haring (in dieser Zeitschrift 1921, S. 313) bekennt sich ebenfalls zu dieser Ansicht. Prümmer endlich bezeichnet die betreffende Meinung als „probabilior" (Manuale jur. eccl., p. 303).

Die Gründe hiefür lassen sich auf folgende zurückleiten: a) Ein Rechtsgrundsatz lautet: „Omnis juris correctio est odiosa"; dieses trifft hier besonders zu, da es sich um den Bestand zahlreicher Privilegien handelt, die seit Jahrhunderten im ruhigen Besitz der Ordensleute sind. Anderseits scheint der Text des can. 613 nicht derart gestaltet zu sein, daß mit aller Deutlichkeit eine Zurücknahme der schon erhaltenen Privilegien ausgesprochen sei. Es heißt nicht, so meint Prümmer, ... „quae a Sede Apostolica directe eidem concessa fuerunt, sondern: fuerint"; übersetze: „gewährt sein werden, und nicht: gewährt worden sind". b) Gemäß can. 4 bleiben jene Privilegien bestehen, die früher vom Apostolischen Stuhl gewährt wurden und die der Kodex nicht ausdrücklich widerrufen hat; also besteht auch die Privilegienkommunikation der Vergangenheit noch weiter, da sie gleichfalls vom Heiligen Stuhl den Orden erteilt worden ist. c) Endlich wird auf den mehr als hundertjährigen Besitz dieser Vergünstigung hingewiesen, welcher auf Grund des can. 63, § 2, rechtlich die Vermutung (praesumptio) zuläßt, daß tatsächlich die Verleihung der Vergünstigung stattgefunden hat. Dann aber bleibt abzuwarten, inwieweit sie ausdrücklich aufgehoben wird. „Bis dahin", so schreibt Brandys, „solange die päpstliche Kommission zur authentischen Erklärung des neuen kirchlichen Gesetzbuches keine andere Entscheidung gibt", dürfen wir annehmen, daß die Vorrechte fortbestehen.

Zum mindesten ist hier, dem Gesagten zufolge, eine Meinungsverschiedenheit zwischen Gelehrten festzustellen; der Besucher M. macht demgemäß sehr kurzen Prozeß mit der Angelegenheit, und hat den Vitus sicher nicht mit der erforderlichen Gründlichkeit orientiert.

Ohne die verschiedenen Momente gerade aufs allergenaueste abwägen zu wollen, möchte ich doch folgendes feststellen: Es muß ein Weg gefunden werden, um die verschiedenen angeführten „canones" in Einklang miteinander zu bringen. Dürfte es sich da nicht empfehlen, zu unterscheiden zwischen der Art und Weise, wie früher einem Orden Sonderrechte „per communicationem" zukamen? Manche dieser zugeteilten Privilegien flossen nicht direkt aus einer päpstlichen Konzession, sondern wurden hereingebracht auf Umwegen, man möchte sagen: kamen aus zweiter und dritter Hand. Wiederlack-Führich (n. 145, p. 257) beleuchtet vorzüglich in geschichtlicher Hinsicht diese eigenartige Situation. Hier in einigen Worten der Hergang. — Leo X. erteilte im Jahre 1519 allen Mendikantenorden eine weitgehende Kommunikation ihrer Privilegien „inter se", sonst nichts. Später erhielten noch einige dieser Bettelorden vom Heiligen Stuhl ausdrücklich das Recht der Anteilnahme an den Privilegien der anderen Orden und Kongregationen. Nun glaubten sich alle Mendikantenorden berechtigt, von selbst diese Ausdehnung der Privilegienkommunikation zu bewerkstelligen, und es entwickelte sich auf diesem Gebiet wie eine Art von Gleichwertigkeitstheorie, die tatsächlich Rechtszustand wurde. Daraus ergibt sich, daß nicht alle Privilegienkommunikationen eine direkte Konzession des Apostolischen Stuhles darstellen, sondern daß manche nur indirekt auf eine solche zurückzuleiten sind.

Die verschiedenen Texte des Kodex bekämen demzufolge diesen Sinn: Jene Privilegien aus der Vergangenheit verbleiben den Ordensleuten, die der Heilige Stuhl direkt verliehen hat, entweder in spezieller Weise den einzelnen Orden, oder durch direkte Zuerkennung der Privilegien anderer Genossenschaften „via communicationis". Solche Vorrechte aber, die auf einem anderen Weg erlangt worden sind, hören auf, gültig zu sein. — Damit ist wohl der angedeutete Gegensatz zwischen can. 4 und 613, § 1, einigermaßen ausgeglichen. Praktisch genommen wird es nicht immer leicht sein, den genauen Unterschied zwischen derartigen Privilegien festzusetzen; es handelt sich aber auch hier bloß um die Feststellung der Rechtsauffassung selbst. In unserem Fall, wenn der Orden, dem Vitus angehört, eine Privilegienkommunikation aufzuweisen hat, die ihm direkt verliehen wurde, so läßt sich, nach meinem Dafürhalten, einstweilen nichts einwenden gegen den Entschluß und das Vorgehen des Ordensmannes; vorausgesetzt, daß überhaupt ein Sonderrecht besteht, auf welches die Kommunikation hier Bezug nähme. Ob eine solche Voraussetzung festen Boden gewinnt, muß im Lichte der geschichtlichen Tatsachen eingehend nachgeprüft werden; wir geben in aller Kürze nur die praktischen Resultate an.

a) Vor dem Tridentinum durften die Regularen überall zelebrieren „in quocumque loco honesto et decenti super altari portatili" dies beweisen ungezählte Dokumente, und es ist bezüglich der Mendikanten sogar in den Dekretalen Gregors IX. eigens verzeichnet (cf. de privil. c. 30, L. 5, Tit. 33).

b) Dieses Privileg aber ist vom Tridentinum gänzlich abgeschafft worden durch das „Decretum de observandis et evitandis in celebratione missae" (sessio XXII).

c) Von den Privilegien, die später wieder verliehen worden sind, wird dasjenige der Regularkanoniker vom Lateran überhaupt stark in Zweifel gezogen (cf. Piat, II, q. 265). Bestünde es tatsächlich, so behaupten dennoch eine Reihe von Autoren, daß durch Kommunikation dasselbe nicht zu erlangen sei, weil es als „privilegium exorbitans" betrachtet wird.

d) Dasjenige der Gesellschaft Jesu hingegen (vom 1. Oktober 1579) besteht in voller Gültigkeit, gemäß den Zeugnissen von Suarez, 3 p. S. Thomae, 3 d. 81, III, n. 4; Gatticus, Castropalaus, Pellizarius, Piat u. s. w. Suarez gibt es kund mit folgenden Worten: „Post Concilium Tridentinum concessum est Societati (Jesu) privilegium, ut presbyteri ejus in missionibus uti possint altari portatili, ubique gentium, ibique Eucharistiam ministrare." Aus diesem Zitat ergibt sich mit voller Klarheit die Tatsache, welche von Piat (q. 266) nicht hervorgehoben wird, die aber geradezu ausschlaggebend ist in unserem Fall, nämlich, daß nur für die Zeit der heiligen Missionen das Privileg seine Gültigkeit hat; „inter missiones" sagt auch Vermeersch, I, n. 468. Die Lage des Vitus aber ist eine ganz andere, deshalb findet das Privileg hier keine Anwendung. — Aehnlich verhält es sich mit einem Sonderrecht der Redemptoristen, welches von Vermeersch und P. Lysczarczyk (compend. privil. regul. p. 130) angeführt wird, in folgendem Wortlaut: „In itinere ex qualibet causa suscepto, possunt Regulares, ex communicatione privilegii Congr. SS. Redemptoris, celebrare in oratoriis privatis domorum absque ordinatione et assistentia Indultarii." Es liegt auf der Hand, daß dem Vitus in seiner besonderen Lage dieses Privileg nicht zugute kommen kann.

Aus dem Gesagten ergibt sich als Schlußfolgerung: Sonderrechte, auf die Vitus sich berufen möchte, sind entweder aufgehoben oder bestehen nur zweifelhaft, oder enthalten Bedingungen, die im wesentlichen hier nicht zutreffen. Darum läßt sich nicht einsehen, wie die Anwendung des Grundsatzes von der Privilegienkommunikation unter irgend einer Form statthaft wäre.

II. Wenden wir uns nun der Prüfung des Vorschlages zu, der vom Besucher N. ausgeht und als Grundlage den can. 822, § 4, voraussetzt. Durch diesen Rechtsparagraphen wird den Ortsordinarien oder auch noch den höheren Obern einer exemten Genossenschaft die Vollmacht verliehen, aus einer vernünftigen und gerechten Ursache zu erlauben, daß jemand außerhalb der Kirche oder eines Oratoriums zele-

briere, jedoch nicht in bewohnten Zimmern; dies darf nicht für gewöhnlich gestattet werden, sondern in besonderen Fällen „per modum actus". Die Lage, in welcher Vitus sich befindet, darf wohl als „casus extraordinarius" angesehen werden; es fragt sich also, wie die Vergünstigung des genannten Paragraphen für ihn in Anspruch genommen werden kann und in welcher Ausdehnung?

Vor allem kommt es auf die Auslegung an, die der can. 822, § 4, erfährt.

Nach dem Trienter Konzil mahnte Suarez, nicht zu engherzig die Vollmachten der Bischöfe aufzufassen in Hinsicht auf die Feier der heiligen Messe in Privathäusern, die sie zu gestatten befugt waren. Er schreibt (in 3 D. Th. 3, d. 81, III, n. 3): „Concilium non abstulit ab Episcopo potestatem rationabiliter dispensandi, quam habet in hujusmodi rebus, maxime cum revera sit moraliter necessaria, quia multi casus occurrunt, in quibus et fieri potest sine irreverentia sacramenti, et fieri etiam oportet. Tandem usus hoc confirmat, quia ita fit sine ullo scrupulo." Später ward jedoch diese bischöfliche Gewalt immer mehr eingeschränkt, und auf dringende Fälle „per modum actus" begrenzt. Dies geht besonders aus dem Erlaß der S. Congregatio Concilii vom 20. Dezember 1856 hervor, wo ausdrücklich die Rede ist von „magnae et urgentes causae", und dann noch die Einschränkung hinzugefügt wird: „per modum actus tantum" (cf. Bargilliat, 25. Auflage, II, n. 1268, b; Gatticus, de orat. dom. c. 15, n. 10). Andere Erlässe römischer Kongregationen, insbesondere der Cong. de Sacramentis aus den Jahren 1912 und 1915, leiteten den can. 822, § 4, in der heutigen Fassung ein. In demselben wurden die Ausdrücke: „Causae magnae et urgentes" durch die offenbar milderen: „Justa tantum ac rationabili de causa" ersetzt. Wie es scheint, ward der günstige Eindruck, den man vom can. 822 erhielt, etwas rasch zur Tat; und so erlaubte man denn, gestützt auf das neue Rechtsbuch, manchen Pfarrern, deren Gesundheitszustand einen Ausgang nicht zuließ, die heilige Messe in ihren eigenen Pfarrhäusern zu lesen. P. Vermeersch meint, diese Praxis habe jene strengere Auslegung veranlaßt, die nun von der päpstlichen Kommission am 29. Oktober 1919 erflossen ist. Der genannte Autor schreibt in den „Periodica de re canonica et morali" T. 10, p. 104: „Occasio severitatis fuit, ni fallimur, nimis benignus usus factus potestatis, ita ut simpliciter parochis infirmis permissa sit missa in domo sua privata, durante infirmitate." Wäre diese Praxis bestätigt oder auch nur geduldet worden, dann hätte auch Vitus, wie wir glauben, in angemessener Weise Gebrauch davon machen können; das wird wohl der Besucher N. gemeint haben, indem er ihm den Rat gab, diesen Weg einzuschlagen. Dem ist aber nicht so, seitdem die päpstliche Kommission sich dahin ausgesprochen hat, daß die in Betracht kommende Vollmacht der Ordinarien „restrictive" auszulegen sei. Vergünstigungen jener Art, wie sie oben beschrieben wurden, sind damit ausgeschlossen. Die authentische Erklärung lautet: „Utrum facultas celebrandi Missam

in domo privata sit ab Ordinario, ad normam can. 822, § 4, interpretanda restrictive? — Resp.: Affirmative."

Was kann demgemäß für Vitus noch erreicht werden? Wie soll diese strikte Interpretation des § 4 von can. 822 geschehen?

Ist auch can. 822 nicht als Vergünstigung einfachhin auszulegen, so darf man doch auch wieder nicht den wahren Sinn und den Wortlaut desselben übersehen, wie dies bei einigen Auslegern die Tendenz zu sein scheint. Der Ausdruck „per modum actus" ist doch nicht identisch mit: semel, einmal. Es wäre nicht ganz richtig, so glaube ich, zu sagen, daß es sich nur um einen „einzigen Fall" handelt; vielmehr steht der Ausdruck im Gegensatz zu: habitualiter, für gewöhnlich, in dauernder Weise. Deshalb interpretiert A. Blat O. Pr. die Worte: per modum actus, unseres Erachtens ganz richtig, indem er sagt (Comment. L. III, p. 141): „Et per modum actus, scilicet: non tantum semel sed aliquoties." Auch Bargilliat (edit. 34, n. 1408) deutet diesen Gegensatz zu „habitualiter" an, und im can. 1194 des Rechtes wird er ausdrücklich hervorgehoben.

Deshalb ergibt sich aus § 4 des can. 822 folgendes: Wenn auch von den Ordinarien die Erlaubnis zur Feier der heiligen Messe in Privathäusern nicht dauernd gegeben werden kann, und die Vollmacht, welche ihnen zukommt, im strikten Sinn ausgelegt werden muß, so darf doch mit Einhaltung der gebotenen Klauseln diese nämliche Erlaubnis in einer außergewöhnlichen Lage einigemal gewährt werden.

Fragen wir uns nun, wie die Voraussetzungen des can. 822, § 4, zutreffen in bezug auf Vitus. Der Fall ist außergewöhnlich: casus extraordinarius. Offenbar besteht eine vernünftige und gerechte Ursache, eine Ausnahme zu gestatten; der Umstand, daß die Feier der heiligen Messe durch die Bestimmungen der Regel zur Vorschrift gemacht worden ist, genügt für sich schon, auf daß der Grund ein gerechter und vernünftiger sei. Es ließen sich unschwer deren andere aufzählen; die „causa justa ac rationabilis" ist folglich vorhanden. Hinsichtlich der übrigen, vom Recht vorgesehenen Kautelen (in decenti loco u. s. w.) ergibt sich für den Fall Vitus keine besondere Schwierigkeit. Zu erläutern bleibt noch, welcher „Ordinarius" hier zuständig ist in bezug auf Erteilung der Fakultät: ob der Ortsordinarius (Bischof) oder vielmehr der höhere Obere des Vitus, da derselbe ein exemter Ordensmann ist?

Wenn Uebersetzer des can. 822, § 4, einfachhin den Text folgendermaßen umschreiben: „Der Ortsordinarius oder der höhere Obere von exemten Klerikalinstituten"; so scheint dies nicht genau den Sinn des Gesetzgebers widerzuspiegeln. Denn es heißt: „Loci Ordinarius aut, si agatur de domo religionis exemptae, Superior major." Demgemäß ist maßgebend hier der Ort selbst, wo die Messe gefeiert werden soll; das entspricht auch der oben erwähnten Verfügung des Konzils von Trient (Sess. 22: de observandis etc.) und geht klar hervor aus der von J. Creusen S. J. gewählten Umschreibung des Textes: „Dans une maison de religieux exempts", so sagt er in seiner Schrift „religieux

et religieuses" n. 81, „le Superieur majeur peut, dans un cas extraordinaire ..." Ferner dürfte man ohneweiters annehmen, daß es sich nicht ausschließlich um Klerikalinstitute handelt, sondern auch um laikale Genossenschaften. A. Blat O. Pr. schreibt folgerichtig (L. 3, p. 141): „Sive clericalis sive laicalis, quia limitatio non est addita."

Daraus ergibt sich, daß Vitus vom Ortsordinarius die Erlaubnis erhalten kann, in seiner besonderen Lage die heilige Messe zu zelebrieren in einem Privatzimmer, servatis servandis; und obwohl er diese Erlaubnis nicht dauernd erlangen kann, so darf dieselbe ihm doch nicht nur einmal, sondern einigemal gegeben werden, unbeschadet der erwähnten Antwort vom 29. Oktober 1919. Somit wäre die Lösung des Falles in seinen einzelnen Teilen gegeben.

Echternach. P. J. B. Raus C. Ss. R.

III. **(Folgen der Suspension.)** Einer unserer Leser ersucht um Beantwortung folgender Anfrage: „Begeht jener eine Todsünde, der einer heiligen Messe oder einem Segen (Nachmittagsandacht: Lauretanische Litanei und Segen mit dem Hochwürdigsten Gut) eines suspendierten Priesters beiwohnt, die Kenntnis des bischöflichen Verbotes vorausgesetzt?"

Diese Frage, so wie sie gestellt ist, kann eigentlich nicht präzise beantwortet werden, weil die Fragestellung selbst zu wenig präzise ist. Es sollte nämlich gesagt sein, von welcher Art die Suspension ist, von welcher der in Frage stehende Priester betroffen ist. Es gibt verschiedene Abstufungen der Suspension, weil die Wirkungen der Suspension voneinander getrennt werden können (can. 2278, Cod. jur. can.). Ist zum Beispiel der Priester nur suspensus a beneficio, so hat diese Suspension die Wirkung, daß dem Suspendierten nur der Bezug seines Benefizialeinkommens vorenthalten ist, dagegen ist er in der Ausübung seiner Weihe- und Jurisdiktionsgewalt durch diese Suspension gar nicht behindert (can. 2280, § 1). Nach can. 2279, § 2, gibt es eine suspensio: a iurisdictione, a divinis, a sacris ordinibus, a certo et definito ministerio etc.; alle diese verschiedenen Suspensionen haben verschiedene Wirkungen.

Doch nehmen wir an, der in Frage stehende Priester wäre getroffen von der suspensio ab officio simpliciter (can. 2279, § 1), oder von der suspensio a divinis (can. 2279, § 2, n. 2); eine von diesen beiden Suspensionen wird in unserem Falle wahrscheinlich zutreffen. Die suspensio ab officio simpliciter verbietet dem Betroffenen jeden Akt der Weihe- und Jurisdiktionsgewalt und jeden bloßen Verwaltungsakt, ausgenommen die Verwaltung der Güter des eigenen Beneziziums. Die suspensio a divinis verbietet jeden Akt der Weihegewalt. Bei beiden Arten der Suspension ist also dem Suspendierten verboten die heilige Messe zu lesen, Sakramente und Sakramentalien zu spenden, öffentlichen Gottesdienst zu halten u. s. w., denn zu diesen Akten sind die Priester auf Grund ihrer Weihe befähigt. Gemäß can. 2284 treffen bei jenen, die von einer Suspension (als Zensur) getroffen sind, welche

die Verwaltung (conficere et ministrare) der Sakramente und Sakramentalien verbietet, die Wirkungen der Exkommunikation nach can. 2261 ein. Dieser can. 2261 besagt aber im § 2, daß die Gläubigen aus jeder gerechten Ursache vom Exkommunizierten und daher auch (in unserem Falle) vom Suspendierten die Sakramente und Sakramentalien verlangen können. In diesem Falle spendet also der Suspendierte die Sakramente und Sakramentalien licite, d. h. vom Standpunkte der Suspension aus. Eine andere Frage ist freilich, ob er auch vom Standpunkte seines Gewissens aus licite handelt; aber es ist ja nicht ausgeschlossen, daß er sich durch einen Akt der vollkommenen Reue bereits in den Stand der Gnade versetzt hat, trotz der ihn noch bindenden Suspension. Diese Begünstigung nach can. 2261, § 2, kann aber nur Anwendung finden bei einer suspensio latae sent., nicht aber, wenn die Suspension verhängt ist per sentent. condemnat., oder wenn betreffs des Eintrittes der suspens. l. s. eine sententia declaratoria des kirchlichen Obern erfolgt ist (can. 2261, § 3). Wenn aber eine kondemnatorische oder deklaratorische Sentenz erfolgt ist, dann dürfen die Gläubigen vom suspendierten Priester die Sakramente und Sakramentalien nur begehren „... in solo mortis periculo ... si alii desint ministri ...“ (can. 2261, § 1). Dieser Unterschied im Eintritt der Wirkungen der Suspension ist gerechtfertigt. Die eingetretene Suspension trifft mit ihren Wirkungen nicht nur den Delinquenten, sondern oft auch, wenigstens indirekt, die unschuldigen Gläubigen, indem sie sich bei Inanspruchnahme der ihnen zustehenden kirchlichen Rechte, z. B. Empfang der Sakramente, Sakramentalien, nicht an den suspendierten Priester wenden können, ein anderer ihnen aber zur Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse nicht immer zur Verfügung steht. Daher ist es billig, sie vor den nachteiligen Folgen der von ihnen nicht verschuldeten Suspension möglichst zu bewahren. Wenn ein Priester von einer suspensio l. s. getroffen ist, so wissen die Gläubigen häufig nichts von der eingetretenen Suspension ihres Seelsorgers, oder wenn sie es wissen, nicht mit der Zuverlässigkeit, um die Rechtslage in dem betreffenden Falle genau feststellen zu können; es bleibt also meistens ein dubium iuris bestehen. Hier aber gilt can. 15: „Leges, etiam irritantes et inhabilitantes, in dubio iuris non urgent.“ Wenn aber eine sent. condemn. ausgesprochen wurde, oder hinsichtlich des Eintrittes der suspens. l. s. eine sent. declaratoria des kirchlichen Obern erfolgt ist, dann haben die Gläubigen die Sicherheit, daß der Tatbestand des Delikts im vollen Umfange konstatiert ist und daher auch über den tatsächlichen Eintritt der Suspension kein Zweifel mehr bestehen kann. Während also die Gläubigen vom suspendierten Priester, solange keine sentent. condemn. oder declar. erfolgt ist, die Sakramente und Sakramentalien aus jeder gerechten Ursache verlangen können, können sie dies post sent. condemn. vel declar. nicht mehr, ausgenommen in mortis periculo, si alii desint ministri. Einen ähnlichen Fall haben wir im can. 1095, § 1, n. 1, gemäß welchem nicht der ab officio suspendierte Pfarrer überhaupt zur Ehe-

assistenz unfähig ist, sondern erst der ab officio suspendierte Pfarrer post sentent. condemn. aut declarat.

Ein anderer Grund der Verschiedenheit im Eintritt der Wirkungen der Suspension ist auch der, daß nämlich der Priester nicht unnötigerweise und zum Aergernis des Volkes diffamiert werde.

Der suspendierte Priester sowohl, als auch die Gläubigen sind unter schwerer Sünde verpflichtet, die Wirkungen der Suspension zu respektieren.

Eine kirchliche Strafe soll ja überhaupt nur verhängt werden, wenn es sich um eine sehr wichtige Sache handelt (can. 2214, § 2).

Auch wird eine kirchliche Strafe nur dann inkurriert, bezw. kann sie nur dann verhängt werden, wenn die Verletzung des kirchlichen Gesetzes, als deren Folge sie eintritt, zugleich schwer sündhaft ist (can.2218, § 2, can. 2242, § 1).

Es müßte demnach als eine schwere Mißachtung der kirchlichen Autorität erscheinen und als eine verderbliche Lockerung der kirchlichen Disziplin beurteilt werden, wenn die Folgen einer eingetretenen Kirchenstrafe vom Delinquenten sowohl, als auch von den übrigen Mitgliedern der kirchlichen Rechtsgemeinschaft nicht beachtet würden. Die Kirchenstrafen werden ja nicht nur verhängt, um den Fehlenden zu bessern und ihn das Vergehen sühnen zu lassen, sondern es soll dadurch auch das gegebene Aergernis wieder gutgemacht und dem beleidigten Rechtsgefühl der kirchlichen Rechtsgemeinschaft eine Genugtuung geleistet werden. Dies würde aber nicht erreicht, wenn nicht auch die übrigen Gläubigen die Folgen einer über ein straffällig gewordenes Mitglied der Kirche verhängten Ahndung respektieren würden.

Wenn wir nun die vorausgestellten kirchenrechtlichen Leitsätze auf unseren Fall anwenden, so wäre folgendes festzuhalten: Ist die Suspension, die den in Frage stehenden Priester getroffen hat, die suspensio ab officio simpliciter oder die suspensio a divinis — eine von beiden dürfte zutreffen —, so ist dem Suspendierten die Zelebration der heiligen Messe, die Spendung der Sakramente und der Sakramentalien, mithin auch die Abhaltung des öffentlichen Gottesdienstes, der Litanei mit dem Segen mit dem Hochwürdigsten Gute untersagt. Da ausdrücklich gesagt wird, daß die Gläubigen Kenntnis haben vom „bischöflichen Verbote", so steht auch fest, daß die Suspension entweder durch sentent. condemn. verhängt wurde, oder daß bezüglich des Eintrittes der Suspension eine sentent. declarat. des Bischofs erfolgt ist. Es können also die Gläubigen von diesem Priester die Sakramente und die Sakramentalien gemäß can. 2261, § 3, nur begehren in solo mortis periculo, si alii desint ministri. Daraus ergibt sich, daß die Gläubigen bei diesem suspendierten Priester auch der heiligen Messe und dem sakramentalen Segen nicht beiwohnen dürfen, tun sie es dennoch, so sündigen sie schwer wegen Mißachtung der kirchlichen Strafgewalt. Das Gesagte gilt auch, wenn die Suspension ex informata conscientia verhängt sein sollte.

Dr Josef Rettenbacher, Domkapit. u. Prof. d. Kirchenr.

Literatur.

A) Neue Werke.

1) **Ecclesia orans.** Herausgegeben von Abt Ildefons Herwegen. IV. und V. Bändchen: Die Psalmen. Von Athanasius Miller O. S. B. (XII u. 295 u. 268). Freiburg i. Br. 1920, Herder. Geb. M. 15.— und 13.20.

Die lateinische Psalmenübersetzung, nach der die ecclesia orans täglich greifen muß, ist stellenweise derart, daß die meisten Beter eines Behelfes bedürfen, wenn sie mit Verständnis den „lyrischen Pentateuch" rezitieren wollen. Der deutschen ecclesia orans wird darum willkommen sein die sehr entsprechende Uebertragung der Lieder Davids ins Deutsche durch P. Athanasius Miller O. S. B. Links steht der Vulgatatext, rechts die prächtige deutsche Uebersetzung. Jeder Psalm trägt eine Ueberschrift, die den ihn durchziehenden Hauptgedanken kurz zum Ausdruck bringt. Wo der Uebersetzer sich genötigt sah, ob der Unklarheit oder Fehlerhaftigkeit des Psalterium Gallicanum der Vulgata zum hebräischen Text zurückzugreifen, ist Kursivdruck angewendet. Am Rand findet man die strophische Gliederung angegeben, unter dem Strich den Inhalt der Psalmen mit kurzen, erklärenden Bemerkungen zu manchen Versen. Der Leser kann so rasch in den Literalsinn der Psalmen eindringen, ohne daß er sich durch einen Wald weitläufiger Auslassungen hindurchzuarbeiten braucht.

Der Uebertragung des Psalteriums ist vorausgeschickt „Einführung in die Psalmen" (S. 1 bis 68), die in die drei Abschnitte zerfällt: Das Psalmenbuch. Das Psalmenstudium. Das Psalmenbeten. Der modernen Bibelkritik gegenüber wird betont, daß David ein Hauptverdienst an der Psalmendichtung des Alten Bundes hat (S. 5), daß die Annahme, als seien verschiedene Psalmen erst in der makkabäischen Zeit entstanden, einer zwingenden Beweisführung entbehrt (S. 8). Lebendig und klar sind bei aller Prägnanz die Ausführungen über die Kunstform der hebräischen Poesie (S. 14 bis 20). Miller unterstreicht mit Recht, daß die erste und wichtigste Arbeit beim angehenden Psalmenstudium ein gründliches, nüchternes Studium des Wortsinnes bleibt, wenn die Lieder Davids gleichsam aus ihrer Asche erstehen und von neuem in unsern Herzen zu glühenden Gebetserhebungen werden sollen. Es hieße Luftschlösser bauen, die früher oder später zusammenstürzen, wollte man unter Hintansetzung eines gründlichen Studiums des Wortsinnes von vornherein das Hauptgewicht legen auf die sogenannten liturgisch-mystischen Anwendungen (S. 21 f.). Mit aller Offenheit werden die Schwierigkeiten, die Form und Inhalt der Psalmen bieten, vorgeführt, nicht um vor ihnen bange zu machen, sondern um sie desto entschiedener und zielbewußter überwinden zu können (S. 23). Hier kommen zur Sprache die Momente, die in jüngster Zeit wieder von Delitzsch zu einem Verdammungsurteil über den Psalter ausgebeutet wurden (Die große Täuschung, 2. Teil, 1921): Die starke Betonung der Auserwählung Israels, die Vergeltungslehre, die Flüche. Miller ist kein blinder, einseitiger Lobredner der Psalmen; er anerkennt das Unvollkommene an und in den Psalmen. Aber er gibt auch zu bedenken, daß im Alten Testament der Himmel verschlossen war und deshalb Diesseitslohn und Diesseitsstrafe naturgemäß in den Vordergrund traten (S. 38 ff.). Er gibt zu bedenken, daß die Fluchpsalmen eine Einstellung aufweisen, die sie wesentlich über den Boden rein persönlicher und natürlicher Rachestimmung emporhebt. Es handelt sich in keinem Fall im tiefsten Grunde um rein persönliche Fehden des Sängers, sondern es spielt jedesmal die Sache und die Ehre Gottes oder seines auserwählten Volkes eine große Rolle (S. 43). Wenigstens Erwähnung hätte verdient Zorells Auffassung, nach der in Psalm 108 die Flüche ein Zitat

bilden: Die Verse 6 bis 19 sind nicht vom Psalmisten ausgestoßene Verwünschungen, sondern von den Feinden gegen den Psalmisten geschleuderte Flüche (Zeitschrift f. kath. Theol. 1913, S. 414 ff.).

Wo den Psalmen alttestamentliche Unvollkommenheiten ankleben, gilt es in Nachahmung des Beispieles Christi das Gesetz zu vollenden, die alttestamentliche Unvollkommenheit in christliche Vollkommenheit umzuwandeln (S. 59). Dem angewandten Sinn, dessen Quelle nicht immer der Heilige Geist ist, sondern zuweilen eine reiche Phantasie, will Miller beim Psalmenbeten nicht zu großen Raum zuerkannt wissen (S. 67 f.). Bedauerlich, daß der hohe Preis die Anschaffung der vorzüglichen Bändchen erschwert.

Linz. Dr Karl Fruhstorfer.

2) **Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Erlösung.** Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre. Von Doktor Romano Guardini. (XX u. 206). Düsseldorf 1921, L. Schwann. M. 25.—.

Das Wissen von der Erlösung ist, wie Bonaventura sagt, der Angelpunkt der ganzen Theologie, einfachhin die scientia salutaris, der ganze Inhalt der Heiligen Schrift, die nur mit Rücksicht darauf von der natürlichen Schöpfung spreche. Vom neueren Protestantismus vielfach rein subjektiv aufgefaßt, wird dem Werke Christi bloß mehr unter dem Gesichtspunkte der Lehre und des Beispieles eine Einwirkung auf das religiös-sittliche Leben zuerkannt, die objektive stellvertretende Genugtuung aber geleugnet. Dem gegenüber stellt Guardini an der Hand eines Fürsten der Scholastik die frühere Lehre der katholischen Theologie in dieser Frage dar. Wir ersehen aus seinen Ausführungen, daß sich bei Bonaventura der Begriff der objektiven Genugtuung klar findet. Wichtiger aber als dieses Ergebnis ist die gegen Fr. Ch. Baur u. a. gerichtete Feststellung, daß das katholische Mittelalter im Erlösungswerk nicht nur den juristischen Gesichtspunkt der Genugtuung findet. Bonaventura sieht darin auch das Moment des Belehrenden, des Anregenden, der bindenden Lebensregel. Außer der moralisch-rechtlichen Seite wohnt dem Erlösungsbegriff noch eine physisch-mystische inne: die geheimnisvolle Neuschöpfung durch die Gnade, die Veränderungen im Sein der Seele und in ihren Beziehungen zu Gott bringt.

Die allseitige Darlegung der Erlösungslehre Bonaventuras im Fortschritte gegen ähnliche bisherige Darstellungen ist das vornehmlichste Verdienst dieser Arbeit. Dazu war es notwendig, nicht nur den Sentenzenkommentar zu benützen, sondern nahezu sämtliche Schriften des Kirchenlehrers zu Rate zu ziehen.

Graz. Dr Oskar Graber.

3) **Das katholische Mischehenrecht nach dem Codex juris canonici.** Von Dr Eduard Eichmann, Univ.-Prof. in München. (56). Paderborn 1921, Ferdinand Schöningh. M. 4.80 einschließlich Verlegerteuerungszuschlag.

Diese Broschüre bietet in klarer, verständlicher Sprache eine gründliche und erschöpfende Darstellung des geltenden katholischen Kirchenrechtes betreffs Mischehen. Hand in Hand mit einer kurzen geschichtlichen Darstellung der kirchlichen Gesetzgebung über Eheabschlußform geht überall eine sachliche, dogmatisch-rechtliche Begründung der Bestimmungen. Es kann daher diese zeitgemäße kirchenrechtliche Veröffentlichung insbesondere dem Klerus zur Kenntnisnahme sehr warm empfohlen werden.

Dr Josef Rettenbacher, Domkapit. u. Prof. d. Kirchenr.

4) **Zur Geschichte des Mischeherechtes in Preußen.** Von Dr Heinrich Pohl, o. Prof. für öffentliches Recht und Politik an der Universität Rostock (65). Berlin 1920, Ferd. Dümmler. M. 7.50.

Der Streit um die Mischehen spielte in Preußen seit Beginn des 19. Jahrhunderts eine große Rolle, führte zeitweilig zu bedauerlichen Konflikten zwischen Kirche und Staat (Kölner Kirchenstreit), beschäftigte, soweit es sich um Offiziersehen handelte, noch in den letzten Jahrzehnten das Deutsche Parlament und fand eigentlich erst mit dem Ende der königlich preußischen Armee seinen Abschluß. Auch die Einführung der obligatorischen Zivilehe machte, wie man meinen sollte, den Streit nicht gegenstandslos, da man bei Offizieren auf kirchliche Trauung drang. Bekanntlich macht die katholische Kirche die Einsegnung einer Mischehe von dem Versprechen der katholischen Kindererziehung abhängig. Mitunter, so im Trierer Erlaß von 1853, verlangte man eidliches Versprechen und gewährte auch in diesem Falle nur eine Trauung außerhalb der Kirche, dagegen erklärte nun eine königliche Kabinettsorder vom 7. Juli 1853, daß die Erfüllung dieser Bedingungen eines evangelischen Offiziers unwürdig sei und die Entlassung aus dem Heeresverbande zur Folge hätte. Daran hielt man noch fest, als kirchlicherseits der Eid fallen gelassen und die Trauung in der Kirche gewährt wurde. Noch im Jahre 1873 wurde diese Kabinettsorder wiederum in Erinnerung gebracht. Ein Versprechen zugunsten der evangelischen Kindererziehung hatte aber nicht die gleichen Rechtsfolgen. Zentrumsabgeordnete griffen nun wiederholt diese mit der staatlichen Parität nicht in Einklang zu bringende Praxis an. Die Regierung antwortete immer ausweichend. Vielleicht waren neue Verhandlungen mit den kirchlichen Stellen im Zuge. Der Zusammenbruch hat die Streitfrage gelöst.

Mit vollkommener Ruhe und Objektivität behandelt der Verfasser die vielumstrittene Frage. Seine persönliche Anschauung äußert er am Schluß der Schrift: „Aus der Kabinettsorder von 1853 sprach die Entrüstung des summus episcopus der evangelischen Landeskirche.... Der König vergriff sich im Mittel der Abwehr. Der oberste Kriegsherr, der rein staatliche Funktionen zu versehen hatte, machte sich zum Sprecher der evangelischen Landeskirche. Er verließ damit den Boden der konfessionellen Neutralität des Staates. ...Von vornherein hätte (aber auch) katholischerseits von Forderungen Abstand genommen werden sollen, die man später, nachdem sich zeigte, daß sie böses Blut gemacht, wieder fallen ließ: von der eidlichen Form des Versprechens, von der Trauung in loco non sacro ohne Einsegnung." — Die Schrift, welche einen wertvollen Beitrag zur Mischehenfrage darstellt, ist Philipp Zorn zum 70. Geburtstag gewidmet.

Graz. Dr Johann Haring.

5) **Die Ablösung der Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften.** Von Dr jur. Josef Schmitt, Geheimer Finanzrat und Mitglied des katholischen Oberstiftungsrates in Karlsruhe. gr. 8° (VIII u. 202). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 30.— und Zuschläge.

In vorliegendem Werk behandelt der Verfasser eine hochaktuelle und folgenschwere Frage. Durch Art. 138 der neuen Deutschen Reichsverfassung wird die Ablösung der Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften geboten, und zwar durch Reichsgesetz. Denn „die Grundsätze hiefür stellt das Reich auf". Ob durch diesen Artikel eine Trennung von Staat und Kirche beabsichtigt wird, ist nicht klar ersichtlich. Jedenfalls ist die Art der Ablösung für die katholische Kirche in Deutschland von der größten Wichtigkeit. Der Verfasser sucht nun zu beweisen, daß gemäß den bestehenden Konkordaten die Staaten sich dem Papst gegenüber verpflichtet haben, ihm Leistungen an die Domkirchen in Grundstücken abzulösen (S. 6 und öfters). Freilich läßt er auch eine beschränkte Geldablösung zu (S. 169). Seine ganze These lautet (S. 115): „Als Ablösungsmittel kommen heute von vornherein nur Grundstücke und Geld in Betracht; Naturalbezüge scheiden völlig aus. Die Ablösung in Geld genügt in den meisten Fällen nicht, so daß die Ablösung wesentlich auf Grundstücke angewiesen ist." Mit großer juristischer Sach-

kenntnis und Belesenheit sucht er diese These zu beweisen. Seine Ausführungen verdienen ernste Beachtung sowohl für die kirchlichen Behörden, wie auch für die staatlichen Ausführungsorgane und Politiker. Voraussichtlich werden nämlich bei der geplanten Ablösung große praktische Schwierigkeiten entstehen. Die kirchlichen Behörden müssen darauf sehen, daß der Staat sich nicht zum Schaden der Kirche seinen Verpflichtungen entzieht. Wie schwierig die Ablösung im Einzelfalle sein kann, sieht der Verfasser selbst deutlich ein. Deshalb bietet er im Anhang I einen ausführlichen und sachkundigen Versuch einer Darstellung von Anhangspunkten für die Ablösung der Leistungen des Landes Baden an die katholische und evangelische Kirche. — Bei der Lektüre des ganzen Werkes ist mir folgendes aufgefallen als korrekturbedürftig: S. 64 wird behauptet: „Bei der incorporatio plena wurde das Kloster zur Pfarrei." Dieser Ausdruck ist zum mindesten sehr mißverständlich. Ueberhaupt scheint mir die ganze Ausführung an dieser Stelle weniger geglückt. Die scharfe Kritik an Christian Meurer S. 74 ff. ist, wenn auch im großen und ganzen berechtigt, in einigen Punkten doch zu weitgehend. Der Anhang III „Konkordate" vertritt zwar mit Recht den quasi völkerrechtlichen Vertragscharakter der Konkordate, ist aber meines Erachtens zu dürftig und zu wenig beweiskräftig ausgefallen. Der Vorschlag, die Ablösung mit 2½% und dem Ablösungsfaktor 40 vorzunehmen (S. 112) dürfte wohl auch nicht allseitige Zustimmung finden, wie auch der eine oder andere Punkt von nebensächlicher Bedeutung. Indes tun diese kleinen Aussetzungen dem Werke Schmitts keinen Eintrag. Es ist im recht kirchlichen Geiste, mit großer juristischer Kenntnis und Erfahrung abgefaßt, es ist hochaktuell. Weder ein kirchlicher noch ein staatlicher Beamter, der mit der geplanten Ablösung in Deutschland zu tun hat, kann an demselben achtlos vorüber gehen.

Freiburg (Schweiz). Dr jur. D. Prümmer O. P., Univ.-Prof.

6) **Das fränkische Sacramentarium Gelasianum** in alemannischer Ueberlieferung. St. Galler Sakramentarforschungen I, herausgegeben von P. Kunibert Mohlberg. Mit zwei Tafeln. Münster 1918, Aschendorff. M. 15.—.

Vorliegendes Werk bildet das 1. und 2. Heft der „Liturgiegeschichtliche Quellen", welche Dr P. Kunibert Mohlberg und Prof. Dr Adolf Rücker in Verbindung mit den Abteien Beuron, Emaus-Prag, St. Josef-Coesfeld, Maria Laach und Seckau herausgeben. Nach einer Uebersicht über die Geschichte der textlichen Gruppierung der Handschriften römischer Sakramentarien und der fränkischen Rezension des Gelasianums überhaupt beschäftigt sich der Autor mit der St. Galler Handschrift selbst in eingehender Weise. Daran schließt sich der Text des Sakramentars mit Beigaben aus St. Gallen. Es braucht nicht besonders betont zu werden, daß sich der gelehrte Verfasser mit seinem Werke um die Förderung der liturgischen Forschung große Verdienste erworben hat.

Graz. Prof. J. Köck.

7) **Schwesternhilfe in der Krankenseelsorge.** Von Dr Ernst Dubowy. Mit einem Vorwort Sr. Eminenz des Herrn Kardinals Bertram. (72). Freiburg i. Br. 1921, Verband kathol. Kranken- und Pflegeanstalten Deutschlands. M. 2.—.

Welcher Wert der kleinen, schön ausgestatteten Schrift zukommt, hat Se. Eminenz Kardinal Bertram dem in einem Breslauer Krankenhause tätigen Verfasser durch ein Charakterbild der Krankenschwester als Vorwort bekundet. Der Erfahrung abgelauscht sind die ausführlichen Weisungen, die an die Oberin wie an die Pflegeschwester gerichtet werden. In einer Kongregation wird die Broschüre in jeder Quatemberwoche den versammelten Schwestern vorgelesen; eine Uebung, die Nachahmung verdient. Jedem

Priester wird die sehr reiche, ausgewählte Literaturangabe für alle Verhältnisse der Krankenseelsorge wie die durchaus praktische Anweisung zur Behandlung der Kranken reichen Nutzen bringen.

Breslau-Grüneiche. P. Aug. Rösler C. Ss. R.

8) **Der katholische Akademiker und die neue Zeit.** Geleitbrief für Studierende zur Fahrt an die Hochschule. Von Dr Jakob Hoffmann, Gymnasialprofessor, Geistl. Rat und Religionslehrer in München. 8° (VIII u. 118). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 4.40; geb. M. 6.60 und Zuschläge.

Wie viele unserer besten Söhne verlieren auf der Hochschule ihren sittlichen und religiösen Halt! Und wie sehr sind wir beim Neuaufbau des Vaterlandes auf die kommende Intelligenz angewiesen! Wenn je, dann müssen jetzt die an die Hochschule ziehenden Studenten gegen den zersetzenden Einfluß des Lebens und Treibens dortselbst innerlich geschützt werden. Das vorliegende Büchlein ist ein vorzüglicher Behelf dazu. Hoffmann kennt die Seele des jungen Mannes, die Gefahren und Aufgaben der Zeit. Drum leitet er vor allem zur Festigung der katholischen Weltanschauung an, zur religiösen Verankerung des männlichen Charakters. Und seine Ratschläge über die Benützung der akademischen Freiheit, Beruf und Studium, Allgemeinbildung und soziales Einfühlen, über die Stellung zum Weibe sind so klar und wahr, daß der Akademiker gern dran sich hält und die Hochschule für ihn die hohe Schule zum Führer des Volkes wird. Man sollte das Büchlein allen Maturanten in die Hand geben.

Wien. Alois Tappeiner, S. J.

9) **Auf der Wetterwarte der Zeit.** Von Franz Zach. (237) Klagenfurt 1919, Merkel. K 13.—.

Scharfe, reine Höhenluft weht in den sechs Abschnitten dieses Buches, das einer österreichischen Feuerseele mit glühender Begeisterung für die Kirche und das deutsche Volk entströmt ist. „Zurück zur katholischen Weltanschauung — nur der praktische Katholizismus kann Europa wieder auferwecken und die Völker versöhnen — und eine neue Kulturblüte herbeiführen." Zu diesem Ergebnis gelangt der Verfasser mit seinen ergreifenden Schilderungen der Krankheitszustände, denen Europa und nicht zuletzt Deutschland verfallen ist. Vereinsleiter finden darin ein vorzügliches Material für ihre Vorträge. In dem ausgezeichneten Abschnitt: „Fort mit der Affenschande der Ausländerei!" hat der Verfasser deutsch und christlich zu sehr identifiziert. Allen deutschen Katholiken aber sei diese Gewissenserforschung, die auch sprachlich hohe Anerkennung verdient, bestens empfohlen.

Grüneiche. Aug. Rösler C. Ss. R.

10) **Lehrbuch der Geschichte der göttlichen Offenbarung** für Lehrer- und Lehrerinnenseminarien und höhere Lehranstalten, zugleich ein Wiederholungsbuch für die Hand des Religionslehrers in den Oberklassen der Volksschule. Von Prof. Georg Lenhart, Religions- und Oberlehrer am Ernst-Ludwig-Seminar zu Bensheim. Erster Band: Die alttestamentliche Offenbarung. Mit 24 Bildern und vier Karten. 8° (XVI u. 176). 1918. — Zweiter (Schluß-) Band: Die neutestamentliche Offenbarung. Mit 12 Bildern. 8° (XVI und 194). Freiburg i. Br. 1919, Herdersche Verlagshandlung. M. 6.70; geb. M. 9.— (dazu die im Buchhandel üblichen Zuschläge).

In unmittelbarer Folge, 1918 und 1919, sind diese zwei Bände erschienen. Ein Meister des Stiles hat sie geschrieben. Jeder Ausdruck ist abgewogen, mit wenig Worten wird viel gesagt. Man merkt, die beiden Bücher sind die Frucht einer langen Lehrtätigkeit.

Die Religionslehrer an Gymnasien, die nach diesen Büchern greifen, werden sich viel Mühe ersparen.

11) **Katholische Glaubenslehre für Schule und Selbststudium.** Von Dr Josef Lengle, Professor am Friedrichsgymnasium zu Freiburg i. Br. 8° (VIII u. 126). Freiburg i. Br. 1919, Herdersche Verlagshandlung. M. 4.—; geb. M. 5.20.

Das Buch ist durch badische Verhältnisse veranlaßt und zunächst für badische Schulen geschrieben, wird aber auch an anderen Orten Religionslehrer, Studierende und gebildete Laien interessieren, da auf die apologetische Begründung der Glaubenslehren der größte Wert gelegt wird.

12) **Das apostolische Glaubensbekenntnis.** Für den Volksgebrauch erläutert von H. Englmann, Dechant. 8° (69). Mit f.-e. Druckerlaubnis. Salzburg, Katholische Vereinsbuchhandlung. K 20.—.

Für die Fortbildungsschulen wird bis jetzt meist ein Merkheft verwendet, in das die Schüler sich die Merkpunkte eintragen. Vorteilhafter wäre es, ein gedrucktes Merkbüchlein für die Schüler zu besitzen. Der Katechismus ist für dieses Alter nicht mehr erwünscht. Vorliegende Arbeit ist nun ein Versuch, die Glaubenslehre in einer Form darzustellen, wie sie dem Erwachsenen und dem weiter fortgeschrittenen Schüler entspricht. Das Büchlein soll nach dem Wunsch des Verfassers zum Selbstgebrauch und als Hilfsbuch beim Unterricht dienen, soll also eine Art gedrucktes Merkheft sein. Der Gedanke ist sehr zu begrüßen, ob die Form der Darstellung gefallen wird, ist fraglich, denn nicht alle werden die Meinung des Verfassers teilen, daß „hier die Katechismusform am besten dem Lehrzwecke entspricht".

Linz. Rechberger.

13) **Die Erdmessung im Altertum und ihr Schicksal.** Von Konrad Miller (64). Stuttgart 1919, Strecker und Schröder. M. 3.60.

Der Verfasser, durch die Herausgabe der Mappae mundi und der Itineraria Romana rühmlichst bekannt, verwertet in dieser Schrift seine sichere, ausgebreitete und tiefgegründete Kenntnis der Kartographie und ihrer Grundlagen wieder in erfreulichster Weise. Entscheidend für die freilich nicht restlose Lösung der verwickelten, auf zwei Jahrtausende zurückreichenden Streitfragen war für ihn die Länge der altägyptischen, sogenannten königlichen Elle, die hauptsächlich durch Lepsius nach 14 aufgefundenen Maßstäben und nach altägyptischen Bauwerken auf 0·525 m bestimmt worden ist. Daher hat das ägyptische Stadium 157·5 m und dieses gebrauchte Eratosthenes, der einzige Mann des Altertums, der planmäßig und zielbewußt unter Anwendung der richtigen Mittel sowohl in der Winkel- als auch in der Streckenmessung den Erdumfang bis zu der Genauigkeit feststellte, die für jene Zeit überhaupt erreichbar war, nämlich auf 252.000 st = 39.690 m. Unsere Zeit fand hiefür 40.000 m. Wie Eratosthenes zu dieser bewundernswerten Leistung kam und wie spätere Gelehrte, namentlich Posidonius und Ptolemäus, durch Verwechslung der Maßstäbe zu irrigen Annahmen verleitet wurden, ist von Miller anziehend und einleuchtend dargestellt. Näher geht er noch auf die Erdmessung der Araber und auf das Gradnetz des Ptolemäus sowie auf den Wert seiner Ortsbestimmungen, zumal in Afrika, ein. In diesem Zusammenhang wird auch das „Rätsel der Kompaßkarten" einer Lösung zugeführt. Es ist erfreulich, die Bedeutung des Ptolemäus und der Araber auf das richtige Maß beschränkt zu sehen. Die Schrift bietet eine Fülle von Belehrung und Anregung.

Linz-Urfahr. Dr Johann Zöchbaur.

14) **Die Peutingersche Tafel** oder Weltkarte des Castorius. Mit kurzer Erklärung (16), 18 Kartenskizzen der überlieferten römischen Reise-

wege aller Länder und der vier Meter langen Karte in Faksimile. Neu herausgegeben von Konrad Miller. Stuttgart 1916, Strecker und Schröder. M. 4.50.

1887 gab Miller die Peutinger-Tafel zum erstenmal in Druck. Das vorliegende Werk ist ein Auszug aus den ebenfalls 1916 erschienenen Itineraria Romana, die im Jahrgang 1917, S. 546 bis 547 dieser Quartalschrift besprochen wurden. Die Einleitung macht klar und bündig mit allen wissenswerten Forschungsergebnissen bekannt; darauf folgt die Erklärung der Tabula im einzelnen. Sechs Blätter tragen die Skizzen des Straßennetzes, die „Fahrpläne", endlich ein vier Meter langer Streifen die Abbildung der ganzen Karte. Als Anschauungsmittel für die Schulen ist die Ausgabe bestens zu empfehlen. Für die Darstellung der heimatlichen Gegend zeigen die Schüler rege Wißbegierde. Um sie aber in das Verständnis der Zeichnung einzuführen, muß man genügend Zeit haben.

Linz-Urfahr. Dr Johann Zöchbaur.

15) **Dante.** Sein Leben und seine Werke. Von Karl Jakubczyk, Domvikar in Breslau. Mit einem Titelbild. (IX u. 270 u. 21). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 20.—; geb. M. 26.— und Zuschläge.

Seit vielen Jahren geplant und in kleinen Stücken und Einzelheiten auch schon vorbereitet, verdankt dieses neue Dante-Buch sein Zustandekommen der 600. Wiederkehr von Dantes Todestage (Vorwort). Fußend „vor allem" auf Gaspary, Gietmann, Hettinger, Fr. X. Kraus, Scartazzini, Voßler und Witte, will die Schrift, da „fast alle die stolzen Werke deutscher Dante-Wissenschaft heute verschollenes Gut" sind, als „ein ganz bescheidener Ableger der überaus fruchtbaren und auf gewaltige Ergebnisse stolz zurückblickenden bisherigen wissenschaftlichen Dante-Literatur" „ohne viel umständliche Gelehrsamkeit, lediglich sachlich belehrend und einführend, das für das Verständnis Dantes notwendige Wesentliche und Wissenswerte" darbieten. Und das ist dem ruhig arbeitenden und besonnen abwägenden Verfasser, von dessen Fleiß die 21 Seiten umfassenden „Anmerkungen" zeugen, derart gelungen, daß Scartazzinis vor rund 25 Jahren (in Bettelheims „Geisteshelden") erschienener (fast gleich starker) „Dante" nunmehr von katholischer Seite ersetzt erscheint.

Von den Versehen seien einige wenige namhaft gemacht: Daß der das ganze mittelalterliche Wissen in sich vereinigende Dante „in der Hauptsache Autodidakt gewesen" sein soll (4), ist schwer glaublich, besonders wenn man obendrein L. Bruni (Vita in D. p. 13) ausdrücklich von „Lehrern (Dantes) in den Wissenschaften" reden hört und Dantes Zeitgenosse G. Villani (Cron. VIII 8) den „großen Philosophen" Brunetto Latini als denjenigen nennt, der zuerst dem Florentiner Bildung beigebracht" und mit diesen Angaben die klassische Stelle „Hölle" 15, 30 ff. vergleicht, wo Latini Dante „mein Sohn" anspricht, ihn (als Mentor) ermuntert, sich „stets rein von den florentinischen Frauen zu bewahren" und bekennt, er würde, wenn noch im Leben, „seinem Werke Ermunterung spenden", d. h. ihn wie vordem fördern — worauf Dante das „teure liebe Vaterbildnis" Latinis seines unauslöschlichen „lebenslänglichen Dankes" versichert, für alles, was er „auf Erden Stund um Stunde" ihn gelehrt (V. 83, 84). — „Scuole de' Religiosi" (Conv. II 13) ist nicht mit „Schule der Geistlichen" (7), sondern mit „Schule der Religiosen", d. i. Ordensleute (Dominikaner und Franziskaner) zu geben. — S. 18 wird von dem Pariser Aufenthalt Dantes gesagt, daß er „zwar noch nicht zur völligen Gewißheit, aber doch immerhin zur höchsten Wahrscheinlichkeit" erhoben und „von den neueren Dante-Forschern fast allgemein als geschichtlich angenommen" werde, S. 274, Anm. 55, jedoch heißt es, daß diese Annahme durch Farinelli „einen gewaltigen Stoß bekommen" habe. (Vide Camille Morels und Hermann Oelsners einschlägige Arbeiten zu „Dante in Frank-

reich", letzterer im 7. Heft von E. Everings „Berliner Beiträge für germanische und romanische Philologie".) — S. 23 ist die Rede von einer „Minoritenkirche" (mit dem Grabe Dantes) und S. 275 von einem „Franziskanerkonvent" an derselben. — S. 212 Plutus (der Gott des Reichtums ist gemeint). — „Die schwarzen Lettern" (221) in der Inschrift über dem Höllentor werden von Dante nicht erwähnt. — Nicht Gietmann (226), sondern Goethe, rechnet die Ugolino-Szene zum Höchsten, was die Dichtung aller Zeiten hervorgebracht. (Werke, Stuttgart 1868, Bd. 28, S. 128.) — S. 242 werden die drei zur diamantenen Schwelle (nicht Felsen) am Tor des Läuterungsberges führenden Stufen nach dieser (statt vorher) angesetzt. Das Tor ist kein „Flügeltor" und hat nur ein Schloß. Die beiden Schlüssel können es nur im Vereine öffnen, weil die „potestas discernendi et iudicandi", die durch sie, wie Dante bei dem Aquinaten gelernt, gesinnbildet ist, in einer Hand vereinigt sich findet. — Der Greif an dem Prunkwagen (249) ist nicht Christus selber, sondern Sinnbild Christi. — Die Bemerkung über Sauters Wiedergabe der „Monarchie" (286) findet sich auch pag. VIII.

Heiligenkreuz im Wienerwald. P. Tezelin Halusa.

B) Neue Auflagen.

1) **Lehrbuch des katholischen Eherechtes.** Von Prälat Dr Martin Leitner, Professor der Theologie in Passau. Dritte Auflage (X u. 455).. Paderborn 1920, Ferd. Schöningh. M. 26.— und 40% Teuerungszuschlag.

Die umgestaltenden Wirkungen des neuen kirchlichen Gesetzbuches machen sich besonders auch im katholischen Eherecht geltend. Das hat Prälat Dr Martin Leitner veranlaßt, sein ausgezeichnetes Lehrbuch des katholischen Eherechtes in dritter Auflage nach dem Codex jur. can. umgearbeitet herauszugeben. Die Vorzüglichkeit dieses Lehrbuches des katholischen Eherechtes ist so allbekannt, daß es genügt, auf das Erscheinen einer dritten Auflage nur aufmerksam zu machen, ohne eine weitere Empfehlung beizufügen. Nur einige kleine Bemängelungen, die dem Werte des Werkes keinen Eintrag tun können, mögen anzuführen gestattet sein. S. 191: In Oesterreich untersteht vorläufig das Militär in Ehesachen der gewöhnlichen Pfarrseelsorge. S. 209, V. b: Kirchliche Ehen nach can. 1098 sind in Oesterreich staatlich weder gültig noch erlaubt. S. 125 B a: Den ungesetzlichen Sever-Ehen in Wien — Dispens vom Hindernis des bestehenden Ehebandes — ist nunmehr ein Riegel vorgeschoben.

Dr Josef Rettenbacher, Domkapit. u. Prof. d. Kirchenr.

2) **De Sponsalibus et Matrimonio tractatus canonicus et theologicus** necnon historicus ac juridico-civilis auctore Aloysio de Smet S. T. L. 2 tomi (XL et 420 pp; VIII et 398 pp). Editio tertia ad normam Codicis recognita. Brugis 1920, Car. Beyaert.

Kurze Zeit nach Inkrafttreten des neuen Eherechtes unter Pius X. wurde dieses Werk des belgischen Kanonisten zum erstenmal der Oeffentlichkeit übergeben, im Jahre 1909. Was schon damals dem Werke viel Beifall einbrachte, war die eingehende Behandlung seines Gegenstandes sowohl nach der dogmatischen, wie der juristischen und moralischen Seite. Auch die Bestimmungen des Zivilrechtes finden eine weitgehende Berücksichtigung, auf dem Gebiete des modernen Rechtes allerdings fast ausschließlich die Normen des belgischen Rechtskodex. Von größerem Werte für die Allgemeinheit sind die zahlreichen historischen Notizen und längeren Ausführungen, die an vielen Stellen des Werkes eingeflochten sind. Diese Vorzüge finden

sich auch in der vorliegenden dritten Auflage des Werkes, das durch die gründliche Umarbeitung nach dem neuen Codex juris nicht wenig an Umfang gewonnen hat. Bedeutend vermehrt ist auch das Literaturverzeichnis, das dem ersten Band vorausgeschickt wird, nebst einer übersichtlichen Zusammenstellung der Quellen des neuen wie auch des alten Rechtes.

Lobend hervorgehoben sei noch, daß der Verfasser einige akute Fragen der Gegenwart einer besonders eingehenden Behandlung unterzogen hat, wie den Onanismus unter Eheleuten, die Zivilehe, die gerichtliche Scheidung, die Mischehe u. s. w. Uebersichtlich sind die Bestimmungen zusammengestellt, durch welche das Verhalten des Geistlichen bei erlaubten, bezw. unerlaubten Mischehen geregelt wird. Unentschieden läßt es der Verfasser, ob die Konzession, die für gewisse Gegenden (Oesterreich, Ungarn, mehrere Diözesen Deutschlands) vom Heiligen Stuhl gegeben war hinsichtlich der Assistenz des Pfarrers bei unerlaubten Mischehen, auch jetzt noch zu Recht besteht oder nach can. 6 als abgeschafft zu betrachten ist. Auch sonst ist das persönliche Urteil des Verfassers in strittigen Fragen im allgemeinen recht zurückhaltend, nachdem er in jedem einzelnen Falle die Vertreter der einen wie der anderen Auffassung mit großem Fleiße zusammengestellt hat. Zur Erleichterung der Benützung des Werkes dient eine sorgfältige und mitunter ziemlich ausführliche Inhaltsangabe der einzelnen Abschnitte, die in übersichtlicher Weise am Rande beigefügt ist.

Im Interesse der Leser aus dem Gebiete der Mittelmächte wäre nur zu wünschen, daß eine baldige Aenderung der valutarischen Verhältnisse auch vielen von ihnen die Anschaffung dieses im ganzen vorzüglichen Werkes ermögliche. Bei einer weiteren Auflage wird die Besserung in puncto Druckfehler, die seit den früheren Auflagen immerhin festzustellen ist, hoffentlich noch weitere Fortschritte machen. Namentlich bei Anführung fremdsprachlicher Autoren fallen die Druckfehler etwas gar zu häufig auf.

St. Gabriel (Mödling). F. Böhm S. V. D.

3) **Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch.** Von Franz Beringer S. J. Fünfzehnte, von der heiligen Pönitentiarie gutgeheißene Auflage, nach den neuesten Entscheidungen und Bewilligungen bearbeitet von Pet. Al. Steinen S. J. I. B. (XXI u. 623). Paderborn 1921, Fr. Schöningh. M. 60.— einschließlich 50% Teuerungszuschlag. (Der Kauf des ersten Bandes verpflichtet zur Abnahme auch des zweiten, der im Jahre 1922 zu erwarten ist.)

Nach dem Tode P. Hilgers S. J. († 1918) hat dessen Ordensgenosse P. Steinen, der hochgeschätzte Ablaßreferent dieser Zeitschrift, den unentbehrlichen „Beringer" zum fünfzehntenmal herausgegeben. Die Aenderungen im Ablaßwesen, welche seit der letzten Auflage (1915/16) durch den neuen Kodex und die inzwischen erschienen Dekrete der heiligen Pönitentiarie herbeigeführt wurden, sind sorgfältig eingetragen, einige Entscheidungen der allerletzten Zeit in einem Nachtrag beigegeben. Die Abhandlung über die geschichtliche Entwicklung der kirchlichen Ablaßdisziplin, welche P. Hilgers in den alten „Beringer" eingeschaltet hatte und die von der kritischen Forschung der neuesten Zeit vielfach angegriffen wurde, ist in der Neuausgabe glatt gestrichen. Das wird vielfach bedauert werden. Gerade beim Ablaßwesen ist die geschichtliche Entwicklung hochinteressant, wenn auch noch nicht in allen Punkten bei den Forschern Einigung erzielt ist. Der Umfang des ersten Bandes ist damit um rund 50 Seiten vermindert.

Linz. Dr W. Grosam.

4) **Lehrbuch der Kirchengeschichte.** Von Franz X. Funk, weiland Professor der Theologie an der Universität Tübingen. Siebente, stark vermehrte und teilweise neu bearbeitete Auflage. Herausgegeben von

Dr Karl Bihlmeyer, Professor der Kirchengeschichte und Patrologie an der Universität Tübingen. (XXVII u. 1080). Paderborn 1921, Fr. Schöningh.

Schon die Tatsache, daß aus dem bescheidenen Buch mit 560 nun ein starker Band mit über 1000 Seiten geworden ist, zeigt den gewaltigen Fortschritt, den Funks Kirchengeschichte gemacht hat. Freilich waren die ersten Auflagen mit ihrem bescheidenen Umfang und dem durchwegs angewendeten Großdruck ein handlicher, beliebter Studienbehelf für Theologen, draußen in der Praxis aber nur wenig zu gebrauchen, weil zu wenig Detail geboten, manche wichtige Frage nur gestreift oder gar nicht erwähnt war. Das ist nun anders geworden, natürlich auf Kosten der leichteren Erfassung des Stoffes für den studierenden Theologen. Das Buch stellt nun ein vollständiges Handbuch der Kirchengeschichte dar, das besonders die Entwicklung der Kirchenverfassung und die kulturhistorischen Partien so prächtig ausgearbeitet hat, daß es neben den anderen Lehrbüchern der Kirchengeschichte, z. B. neben Knöpfler sich sehen lassen kann. Freilich sieht man es dem Buch an, daß es aus bescheidenen Verhältnissen hervorgegangen ist, wenigstens zeigt das die Einteilung, die heute für das große Buch nicht mehr paßt; um nur ein Beispiel zu nennen, ist es sicher verspätet, den Untergang der Ritterorden erst nach den Renaissancepäpsten zu bringen (S. 632). Der Herausgeber scheint dies selbst empfunden zu haben, da er von einer „nicht in allem ganz glücklichen Disposition" spricht (S. VII). Ganz veraltet und heute geradezu anstoßgebend ist aber die Einteilung der Neuzeit, die erst mit 1517 beginnt, während Leos X. Regierung noch zum Mittelalter gehörig behandelt wird. Solche Mängel wird der Verfasser sicher in späteren Auflagen ausgleichen. Anerkennenswert ist sein Ziel, nach dem er strebt; er sagt selbst (S. VI): „Allgemeine Gesichtspunkte und innere Zusammenhänge, überhaupt Reflexion und Werturteil sind stärker zur Geltung gebracht als es früher der Fall war. Weiteres in dieser Beziehung zu tun, muß aber dem mündlichen Vortrag, bezw. ausführlicheren Darstellungen überlassen bleiben; insbesondere gehört die Einstellung des Stoffes unter apologetische Gesichtspunkte nicht zur Aufgabe des Kirchenhistorikers. Streng wissenschaftliche Haltung mit Pietät gegen die Kirche in ihrer großartigen Erscheinung im Wandel der Zeiten zu vereinigen, schwebte dem Verfasser als leuchtendes Ideal vor." Von staunenswertem Fleiß zeugen die genauen Literaturangaben, die jedesmal gut über den Stand der Literatur orientieren. Leider wurde aus nationalen Gründen der Frakturdruck (die sogenannten deutschen Lettern) gewählt, der noch dazu im Kleindruck manchmal recht patzig aussiel, die Antiqua war nicht nur reiner, besser leserlich, sondern erleichterte auch Ausländern die Benützung des Buches. Wenn andere national chauvinistisch sind, brauchen wir deutsche Theologen ihre schlechten Beispiele nicht nachzuahmen. Der Herausgeber hat ja sonst in seinem Buch sein reines Streben nach Objektivität genug bewiesen, darum bedauern wir, daß er in einem so kleinen Belang aus der Rolle fiel.

Wien. Univ.-Prof. Dr Ernst Tomek.

5) **Grundriß der Patrologie** mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehaltes der Väterschriften. Von Dr Gerhard Rauschen. Sechste und siebente Auflage, neu bearbeitet von Dr Josef Wittig, o. ö. Professor an der Universität Breslau. (XV u. 330). Freiburg i. Br. 1921, Herder.

Seitdem die im Jahre 1913 erschienene vierte und fünfte Auflage unter den für die italienischen Seminarien verbotenen Büchern genannt worden war, lastete auf dem Grundriß Rauschens die Gefahr des Vergessen- und Begrabenwerdens. Glücklicherweise hat nun doch der Verlag das mit glänzendem pädagogischen Geschick geschriebene, von allen unvoreingenommenen

Patrologen Deutschlands hochgeschätzte und auch im Ausland anerkannte Buch — der Grundriß wurde bereits ins Italienische, Polnische, Französische und Spanische übersetzt — der Gefahr, seinem Verfasser ins Grab nachzufolgen, entrissen und einen der schwierigen Aufgabe vollauf gewachsenen Mann für eine neue Auflage gefunden. Vor allem muß betont werden, daß nun gar kein Grund für die römischen Patrologen mehr vorliegt, dem Buch mangelnden kirchlichen Sinn vorzuwerfen, denn die schiefen Sätze, die dazu Anlaß gaben, sind nun getilgt oder geändert, und viel Neues kam hinzu, was das Interesse für die Entwicklung des Primats wachrufen kann, kurz, die neue Auflage ist in dieser Hinsicht tadellos! Während Rauschen die Autorität der Kirchenväter als Grundlage des katholischen Patrologiestudiums zu wenig betont hatte, tut dies Wittig so gründlich und so gut, daß ihm niemand die Anerkennung versagen wird. Die Empfehlung des Väterstudiums gipfelt z. B. in dem Satze: „Der Leser muß den Vätern ein offenes, gutwilliges, der christlichen Wahrheit zugeneigtes Herz entgegenbringen" (S. 5). Wer überhaupt die Einleitung Wittigs mit der Rauschens vergleicht, wird gleich erkennen, daß es sich da fast um ein neues Buch handelt. Auf die Leistungen der römischen Bischöfe weisen eigene Abschnitte hin, die bisher bei Rauschen ganz fehlten. In einem eigenen Paragraph werden die Leistungen der Päpste des 2. Jahrhunderts im Kampf gegen Montanismus, Gnostizismus und andere Irrlehren dargestellt (S. 77), unter den lateinischen Theologen des 3. Jahrhunderts sind die Päpste zuerst genannt (S. 99), ebenso marschieren die Päpste des 4. Jahrhunderts an der Spitze der großen Theologen dieser Zeit (S. 199), den Päpsten des 5. Jahrhunderts (S. 267) und denen des 6. Jahrhunderts (S. 286) ist je ein eigener Paragraph gewidmet, so daß der Theologe zugleich einen sehr guten Ueberblick über die Entwicklung des Papsttums überhaupt bekommt. Die dogmenhistorischen Abschnitte sind vielfach stark erweitert, bedeutend besser geordnet, mehrfach ganz neu. Doch ist der Umfang des Buches trotz des vielen Neuen nicht besonders angewachsen (von 274 auf 330 S.), weil der Verfasser die meisten Zitate nicht wörtlich angeführt, sondern sich auf die drei so eminent praktischen Enchiridia (E. fontium historiae eccl. antiquae von Kirch, E. patristicum von Journel und E. symbolorum von Denzinger-Bannwart) bezogen hat. Freilich, wenn nicht nur der Lehrer, sondern auch jeder Schüler neben dem Grundriß diese drei Sammlungen in der Hand hätte, müßte der Unterricht in der Patrologie nach diesem Buch ein wirklich idealer sein. Leider läßt sich das bei unseren österreichischen Geldverhältnissen derzeit nicht erreichen. Auch abgesehen von den dogmenhistorischen Abschnitten ist vieles im Buche neu, als Beispiele seien nur die Grabschriften des 2. und 3. Jahrhunderts (S. 38), die vollständige Neuordnung des Kapitels über Märtyrerakten und Märtyrerlegenden, Heiligengeschichten, Wallfahrtsbüchlein oder die Erwähnung des liber diurnus herausgehoben. Besonders sympathisch berührt es, daß der Verfasser an die praktischen Bedürfnisse der späteren Priester denkt. Das zeigt sich oft nur in Kleinigkeiten, ist aber doch wichtig. z. B. beim Symbolum Athanasianum (S. 149) fügt Wittig zu der Bemerkung Rauschens, daß das Symbolum auch heute noch in der katholischen Kirche beliebt sei, in Klammer nur das Wort Sonntagsprim hinzu, weiter hebt er schon im Titel bestimmte Ehrentitel der Väter hervor, z. B. bei Basilius „der Vater des morgenländischen Mönchtums" und der „Dolmetsch des Himmels", bei Gregor von Nazianz „der Theologe", bei Gregor von Nyssa „der Mystiker". Das mag manchem als Kleinigkeit erscheinen, dem Studierenden sind das wertvolle Gedächtnisstützen. Ebenso praktisch ist es, wenn bei den Vätern der Festtag in der lateinischen und griechischen Kirche angegeben wird, z. B. bei Basilius der 14. Juni, bei Ambrosius der 7. Dezember mit der Begründung: „Tag seiner Bischofsweihe" (S. 212); wenn bei Ambrosius angegeben wird, daß er noch heute in seiner Basilika zu Mailand ruhe, oder wenn von dem Schicksal der Re-

lianien des heiligen Augustinus erzählt wird (S. 237). Diese kleinen Bemerkungen stellen bei den Theologen den Zusammenhang der Wissenschaft mit dem künftigen praktischen Leben her. Wir können nur wünschen und bitten, daß Wittig in dieser Richtung noch weiter ausbaut, z. B. fehlen bei Gregor I. und bei den Päpsten überhaupt diese Angaben, welche die Theologen zugleich mit den römischen Kirchen bekannt machen könnten. Mustergültig sind die Literaturangaben: bei jedem Abschnitt ist die wichtigste Literatur gut geordnet verzeichnet (Ausgaben, Uebersetzungen, Monographien), auch die neueste Literatur eingetragen, so daß der Grundriß ein gutes Nachschlagebuch bleibt. Kurz gesagt: Wir haben kein Lehrbuch der Patrologie, das sich nur entfernt mit diesem vergleichen ließe!

Wien. Univ.-Prof. Dr Ernst Tomek.

6) **Dante: Die Göttliche Komödie.** Uebertragen von Richard Zoozmann. Mit Einführungen und Anmerkungen von Konstantin Sauter. Dritte und vierte Auflage. Mit einem Titelbild. (VIII u. 560 u. 134). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 31.—; geb. M. 38.— nebst Zuschlägen.

Es war ein glücklicher Gedanke des Verlages, den Originaltext (einstweilen) beiseite zu stellen und die Zoozmannsche Uebertragung (in „Dantes poetischen Werken" auf drei Bände verteilt) in einem Bande vorzulegen, und zwar, was besonders betont werden muß, in der gleichen Aufmachung wie jene und noch dazu mit dem herrlichen Farbenbild des Dichters nach Giotto geschmückt.

Die Uebersetzungskunst Zoormanns (Protestant) ist bekannt: er glänzt unter den ersten Meistern Philalethes (Katholik), Streckfuß, Gildemeister, Bassermann (1921 vollendet) und Otto Hauser (Jude), Wien (Proben im „Gral").

Sauters Anmerkungen sind nicht selten zu kurz gefaßt und dann sind ihrer viel zu wenige. Was sollen die zahlreichen lateinischen oder italienischen Ausdrücke oder Sätze in einem Text, der jedermann verständlich sein soll? Und was soll sich der Benützer schlechthin unter Angaben wie „Bassermann" (587) oder „Isidor" (588) denken? Und weshalb wird nicht durchgehends wie z. B. S. 581 der Fundort der Belegstelle angegeben? — An Einzelheiten seien aus dem Bereich der „Hölle" u. a. diese angemerkt: 566^{1} paßt die Bibelstelle wohl auf den ersten Satz, doch nicht auf den zweiten; es hätte auch angeführt werden sollen, daß das Höllentor seit dem Abstieg Christi (576^{126}) offen steht. 568^{90}. Daß Dante den Homer weder im Original, noch den Homerus latinus gekannt, wäre zu beweisen. Nach seinem ersten Biographen Boccaccio war er „vertraut mit Vergil, Lukan, Statius, Horaz und allen anderen berühmten Dichtern". Unter letztere muß notwendig der Mäonide fallen, den er Ges. 4 „herrschergleich den andern" vorangehen und (als Sänger des trojanischen Krieges) ein „Schwert" tragen läßt und den „Dichterkönig" (poeta sovrano) nennt. Und verrät nicht Ges. 26 mit Odysseus und Diomedes in der 8. Gruft eine genaue Kenntnis der homerischen Dichtungen? Demgemäß ist 598^{142}, daß Dante den „innersten Kern" der Odyssee innegehabt, sie selber aber „nicht gekannt habe", dahin richtigzustellen, daß Dante Homer und die Kykliker gekannt, denen die Episode aus dem Leben Achills und vom hölzernen Pferd (letztere auch von Vergil benützt) entnommen ist. 577^{11}: Der Engel hat die Pforte zur Stadt Dis nicht „aufgeschlagen", sondern entsprechend der Allmacht Gottes, die auch in der Hölle triumphiert, durch Berühren mit der Rute geöffnet; ebendort ^{112} lies statt des ungebräuchlichen „Rolandsschlacht": Schlacht in den Roncesvalles, wo Roland den Tod fand. 582^{15} läßt sich der schwerfällige Satz dahin vereinfachen und verdeutlichen: „ ... Die Frucht der Liebe Pasiphaes zu einem Stier, der die in einer hölzernen Kuh Geborgene begattete." Was will 583^{20} „während der Konsekration" besagen? Ist die

Messe schlechthin oder die Wandlung gemeint? Der auf Kreta weinende Riese (585[105]) drückt nicht „die Wanderung" der Menschheit „von Ost nach West" aus, sondern sinnbildet, den Blick nach Westen (Rom!) gerichtet, die gefallene, nach Erlösung seufzende Menschheit, der nur in der Kirche Heil wird, bezw. werden kann.

Heiligenkreuz. P. Tezelin Halusa.

C) Literarischer Anzeiger.

(Die Redaktion behält sich ausdrücklich das Recht vor, nach ihrem Ermessen mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum über eingesandte Bücher und Zeitschriften entweder eine Besprechung oder nur die Anzeige und allenfalls eine kurze Inhaltsangabe an dieser Stelle zu bringen. Eine Rücksendung der zur Besprechung eingelangten Druckwerke erfolgt in keinem Falle. Die bloße Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalte der betreffenden Schriftwerke.)

Brucker, Jakob, S. J. Die geistlichen Exerzitien des heiligen Ignatius, für Gläubige jeden Standes dargestellt. Herausgeber des „Wegs zum inneren Frieden". Achte und neunte Auflage. (17. bis 21. Tausend.) (Gehört zur Sammlung „Aszetische Bibliothek".) 12° (XX u. 344). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 12.—; geb. M. 17.50 und Zuschläge.

Cathrein, Viktor, S. J. Die dritte Internationale. (Flugschriften der Stimmen der Zeit, 23. Heft.) 8° (30). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 2.40 und Zuschläge.

Die selige Magdalena Sophie Barat. Ein Lebensabriß. Mit dem Bildnis der Seligen. Volksausgabe. Zweite und dritte Auflage. 12° (XII u. 128). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 7.50 und Zuschläge.

Diessel, P. Gerhard, C. SS. R. Die betrachtende Ordensfrau. Handbuch für Barmherzige Schwestern. Fünfte und sechste Auflage. (10. bis 13. Tausend.) Zwei Bände. 8° (XXX u. 976). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 41.—; geb. M. 55.— und Zuschläge.

Dimmler, E. Isaias. 8° (318). M.-Gladbach 1921, Volksvereinsverlag. Geb. M. 7.20.

Dimmler. E. Die kleinen Propheten. 8° (331). M.-Gladbach 1921, Volksvereinsverlag. Geb. M. 7.20.

Dimmler, E. Der Prediger (Ecclesiastes). 8° (74). M.-Gladbach 1921, Volksvereinsverlag. Geb. M. 7.20.

Frey, P. Josef — Wolfinger P. D. Der gute Kongreganist. (XIV u. 15). Paderborn 1921, Junfermann.

Gockelmann, P. J., C. Ss. R. Die beste Tugendschule — Der Rosenkranz. I. Der freudenreiche. Saarlouis, Hansen-Verlagsgesellschaft.

Hector, P. Josef, Obl. M. J. Jesus, Licht und Leben. Eucharistische Belehrungen und 64 ausführliche Kommunionandachten im Anschluß an die Sonn- und Festtags-Evangelien. 4°. Saarlouis 1921, Hansen. M. 16.20.

Hellinghaus, Dr O. Legenden, Märchen, Geschichten, Parabeln des Mittelalters. 8° (XVI u. 240). Regensburg 1921, Manz. Brosch. M. 12.—; geb. M. 18.—.

Hellinghaus, Dr Otto. Schillers Werke für Schule und Haus. Mit Lebensbeschreibung. Vierte, durchgesehene Auflage. Drei Bände. (Bibliothek deutscher Klassiker, VII bis IX.) 12° (XXVIII u. 2034; 3 Bildnisse). Freiburg i. Br. 1921, Herder. Geb. in Pappe je M. 25.—, in Leinwand je M. 30.— und Zuschläge.

Hofmann, Katharina. Pfalzgraf Hugo von Tübingen. Preisgekrönte historische Erzählung aus dem 12. Jahrhundert. Dritte und vierte

Auflage. (4. bis 7. Tausend.) 12° (VI u. 386). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 15.50; geb. M. 21.— und Zuschläge.

Illasicwicz Der heilige Christus von Limpias. Brixen (Südtirol), Tyrolia. M. 1.—.

Lehmkuhl, Augustin, S. J. Der Christ im betrachtenden Gebet. Anleitung zur täglichen Betrachtung, besonders für Priester und Ordensleute. Dritte und vierte, durchgearbeitete und vermehrte Auflage von Konrad Kirch S. J. Vierter (Schluß-) Band: August bis Oktober. 12° (XII u. 554). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 31.—; geb. M. 37.50 und Zuschläge.

Liensberger, Josef. Im ewigen Rom. Rombilder für die Jugend. Zweite und dritte, vermehrte Auflage (3. bis 7. Tausend). Mit 59 Bildern. 12° (XII u. 186). Freiburg i. Br. 1921, Herder. Geb. M. 14.— und Zuschläge.

Muckermann, Hermann, S. J. Neues Leben. I. Der Urgrund unserer Lebensanschauung Freiburg 1921, Herder. M. 7.50; geb. M. 12.50.

Noppel, Konstantin, S. J. Der Weg zur christlichen Volksgemeinschaft. (Flugschriften der Stimmen der Zeit, 24. Heft.) 8° (40). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 3.— und Zuschläge.

Oberhammer, Dr Cl. Am Herzen des Heilandes. Kommunionbilder im Geist der wechselnden Kirchenzeit. 12° (183). Innsbruck 1921, Tyrolia. Geb. K 60.—; kart. K. 45.—.

Oer, v., Sebastian, O. S. B. Ich. Selbstbetrachtungen. 12° (VIII und 100). Freiburg i Br. 1921, Herder. M. 4.50; geb. M. 8.50 und Zuschläge.

Pesch, Christianus, S. J. Compendium Theologiae Dogmaticae, ed. altera. Freiburg i. Br. 1921, Herder. tom. I. M. 46.—; geb. M. 57.—. tomus III M. 45.—; geb. M. 52.—.

Pesendorfer, Friedrich, Monsignore. Goldenes Alphabet für Klosterfrauen. Linz a. D.-München 1921, Preßverein.

Rouet de Journel, M. J., S. J. Enchiridion Patristicum. Editio tertia. Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 20.—; geb. M. 27.—.

Die dritte Auflage weist gegenüber der zweiten nur ganz wenige Unterschiede auf. Neu hinzugekommen sind zwei Stellen aus den libri miraculorum des heiligen Gregor von Tour. Für Lehrer und Hörer der Dogmatik, der Patrologie, für den Seminarbetrieb ist das Enchiridion ein vorzügliches, geradezu unentbehrliches Hilfsmittel.

Sacher, Dr Hermann. Der Bürger im Volksstaat. Eine Einführung in Staatskunde und Politik. Zweite bis vierte, vermehrte und verbesserte Auflage. (6. bis 17. Tausend.) 8° (VIII u. 322). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 15.50; geb. M. 21.— und Zuschläge.

Sartorius, Prof. J. Die Feldherrnkunst des Lebens. Ein Jugendbuch. Zweite Auflage. gr. 8° (239). Paderborn, Ferdinand Schöningh. Brosch. M. 12.—; geb. M. 16.50 einschließlich Teuerungszuschlag.

Schrott-Fiechtl, Hans. Das Buch mein bester Kamerad. 8° (64). M.-Gladbach 1921, Volksvereinsverlag. M. 3.—.

Schwenz, Wilhelm, Pfarrer. Leitfaden des Breviergebetes (Synopsis). Frankfurt a. M. 1921, Carolusdruckerei.

Segmüller, P. Fridolin, O. S. B. Die Glockenweihe, Weihegebete und Zeremonien. Paderborn 1921, F. Schöningh.

Weber, Dr Simon, Domkapitular. Gedächtnisrede auf den Hochwürdigsten Herrn Weihbischof Dr Friedrich Justus Knecht, Titularbischof von Nebo, Domdekan zu Freiburg i. Br., gehalten bei der Beisetzung am 3. Februar 1921. 8° (24). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 2.— und Zuschläge.

Wibbelt, Augustin. Ein Buch vom Himmel. Leipzig, Vier-Quellen-Verlag. In Halbleinen geb. M. 24.—.

Wickl, Rupert, S. J. Ein Büchlein vom himmlischen Vater. 24° (115). Innsbruck 1921, Felizian Rauch. K 30.—.

Wolfinger, P. D., S. J. Officium parvum BMV. Mit Anleitung zum chorweisen Gebete oder Gesang. (14). Paderborn 1921, Junfermann.

Kalender für 1922.

Ave-Maria-Kalender 1922. Mit 32 Illustrationen und Dreifarbenumschlag. Verlag Preßverein Linz. Preis K 34.—, mit Post K 36.—.

Ave-Maria-Kinderkalender 1922. Von Onkel Fritz. Verlag Preßverein Linz. Preis K 5.—, mit Post K 6.—.

Claver-Kalender 1922. XV. Jahrgang. 64 S. Herausgegeben von der St.-Petrus-Claver-Sodalität. Preis K 10.—, čK 1.50. Bei Abnahme von 5 Kalendern erhält man einen gratis. Bestelladressen: Claver-Sodalität, Salzburg, Dreifaltigkeitsgasse 19; Linz, Devotionalienhandlung Anton Prinz, Herrenstraße 21.

Kinder-Missionskalender 1922. XIV. Jahrgang. Herausgegeben von der St.-Petrus-Claver-Sodalität. Preis K 5.—, čh —.70. Bei Abnahme von 5 Kalendern erhält man einen gratis. Bestelladressen: Claver-Sodalität, Salzburg, Dreifaltigkeitsgasse 19; Linz, Devotionalienhandlung Anton Prinz, Herrenstraße 21.

Kirchliche Zeitläufe.

Von Peter Sinthern S. J.

Der deutsche Katholikentag. 1. Allgemeines. Eröffnung. Reichskanzler Dr Wirth. — 2. I. Geschlossene Versammlung. Nuntius Pacelli. Römische Frage (Porsch). — 3. I. öffentliche Versammlung. Aufgaben des K. T. (Held). Zehn Gebote im Gemeinschaftsleben (v. Seidlein). Gemeinschaftsgeist die Rettung aus der Not (Klug, Nieder). Deutschlands Not und die deutschen Katholiken (Heß). — 4. II. geschlossene Versammlung. Jugendfrage: Quickborn (Außem). Neu-Deutschland (Esch). Bonifatiusverein (Stolberg). Missionen (Hennemann). — 5. II. öffentliche Versammlung. Familie und Schule (v. Gebsattel). Bildungsaufgaben (Schreiber). Dante-Jubiläum (Merkle). — 6. III. geschlossene Versammlung. Wirtschaft und Sittengesetz (Briefs). — 7. Schlußversammlung. Schwankende und Entfremdete (Pientek, Gröber). Presse (Eberle, Rosch). Kirche (Prohaszka, Sproll).

Der Katholikentag. 1. Allgemeines. Eröffnung. Reichskanzler Dr Wirth. Die „61. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands", wie ihr offizieller Titel lautet, fand vom 27. bis zum 30. August dieses Jahres in Frankfurt am Main statt, das schon zweimal, 1863 und 1882, den deutschen Katholikentag in seinen Mauern gesehen hatte. Der letzte Katholikentag war in Metz gewesen 1913; zu dem für 1914 geplanten in Münster war es infolge des Krieges nicht gekommen, im Kriege mußten sie ganz entfallen; in den trüben Zeiten nach dem Umsturze suchte das katholische Deutschland auf Wunsch seiner Bischöfe in länderweisen Zusammenkünften vorläufigen Ersatz für den allgemeinen Katholikentag, der doch immer das eigentliche Ziel der Sehnsucht blieb, weil, wie der Vorsitzende des Lokalkomitees, Landesgerichtsrat Dr Servatius, in seiner Begrüßungsansprache hervorhob, „die Katholikentage, geleitet vom Geiste der Kirche, uns in allen Stürmen der modernen Zeiten stets die unerschöpflichen Quellen neuer Kraft und Begeisterung, die zuverlässigsten Wegweiser gewesen sind". Auch von der Frankfurter Versammlung erwarte man „die einheitliche Parole, die die Katholiken brauchen, nach den trüben Tagen wolle man etwas Sonne und blauen Himmel sehen, das katholische Glaubensgut solle neue Früchte tragen in Einigkeit".

Frankfurt hat alles getan, um den alten Ruhm seiner Gastlichkeit in neuem Lichte erglänzen zu lassen, nicht nur Katholiken, auch Andersgläubige stellten Wohnungen für die Katholikentagteilnehmer zur Verfügung und be-

flaggten ihre Häuser; die städtischen Behörden, die Post- und die Eisenbahnverwaltung bewiesen großes Entgegenkommen. Oberbürgermeister Voigt dankte in der Eröffnungsversammlung für die Wahl Frankfurts als Versammlungsort und überbrachte einen Gruß vom Magistrat der Stadt und ihrer Bevölkerung; „die katholische Bevölkerung macht fast ein Drittel unsererr Bürgerschaft aus und deren Glieder werden im Kern als treu arbeitender und ordnungsliebender Teil unserer Bevölkerung geschätzt; eine nicht geringe Anzahl von ihnen nimmt an der Führung der staatlichen und, was mir besonders nahe liegt, der städtischen Verwaltung teil in vorurteilsfreier Sachlichkeit und den Blick auf das Ganze gerichtet. Die Beziehungen auch der Gesamtbevölkerung zu Ihrer Versammlung ergeben sich aus dem vortrefflichen Verhältnis, in dem die verschiedenen Religionen und Konfessionen in unserer Stadt miteinander leben und wirken. Ein kirchlicher Würdenträger sagte auf der Versammlung von 1882, Frankfurt sei eine wahre Großstadt, eine großartige Stadt, wo man von Engherzigkeit und Kleinlichkeit nichts wisse. Das ist ein großes Lob für unsere Bevölkerung. Ein großer Teil dieses Lobes gebührt aber der Geistlichkeit, die durch die fürsorgliche und vornehme Art ihres Wirkens keinen Zwist hat aufkommen lassen". Frankfurt habe den Ruf einer sozialen Stadt und schon auf den früheren Katholikentagen seien fast alle auch jetzt noch im Mittelpunkte stehenden Fragen der sozialen Fürsorge erörtert worden; die soziale Tätigkeit der Katholiken werde dauernd befruchtet durch die Zusammenführung aller Schichten des Volkes in den Generalversammlungen auf der Grundlage der völligen Gleichberechtigung der einzelnen Glieder und des Eintretens des einen für den anderen. Aus diesem gegenseitigen Verstehenlernen, aus der dadurch herbeigeführten Milderung der Gegensätze wachse die Einheit heraus, in der die Katholiken mit Stolz und Recht ihre Kraft sähen, die Einheit, um die andere Vereinigungen sie beneiden. „Nicht den Neid aber soll dieser Erfolg auslösen, sondern die Nacheiferung. Wenn alles, was deutsch ist, sich die Hände reicht, dann wird die Verschiedenheit der Anschauungen auch hierin nicht ein Hindernis, sondern eine Bereicherung sein. So begrüße ich heute unsere katholischen deutschen Brüder aus allen Gauen des Vaterlandes in der festen Zuversicht, daß ihre Vereinigung hier in Frankfurts Mauern zur friedlichen Aufwärtsentwickelung des ganzen deutschen Volkes förderlich und segensreich sein wird."

Es war ein prächtiges Bild, das die Versammlung in Frankfurt bot. „Oben die Kirchenfürsten, die scharfgeschnittenen Köpfe der klugen Führer, der Parlamentarier, von denen nun manche zu Ministern geworden sind. Die gewaltige lauschende Menge, deren Zahl jede Erwartung überstieg, aber erfüllt von einem heiligen Ernst und einem sehnsuchtsvollen, inbrünstigen, geschlossenen Glauben, den die Nöte der Zeit nur noch erstarken ließen. Kaum eine Versammlung in Deutschland mag sich mit der einheitlich großen Begeisterung und doch wieder dem tiefen Ernst dieses Katholikentages messen können" („Frankfurter Zeitung"). Wie die Eröffnung im Palmenhaus, so waren auch die Versammlungen im Schumanntheater und im Hippodrom von einer unzähligen Menschenmenge besucht, „die jahrtausendalte Weltanschauung, die in ruhiger Größe hinter allen Reden steht, schlug Massen in ihren Bann". Bei den Beratungen sind die Vorbereitungen gut getroffen; „Widerspruch ist nie zu spüren; Abstimmungen werden nicht vorgenommen, sondern die Einmütigkeit der Versammlung vom Vorsitzenden ohne weiteres mit knapper Kürze festgestellt". „Ein Katholikentag ist eben nicht dasselbe wie ein Parteitag. Man diskutiert nicht, sondern kommt, um sich belehren und anregen zu lassen. Die Referenten sind sorgfältig ausgewählt und es ist selbstverständlich, daß man nicht solche bestellt, die sich in einem Gegensatz zur Kirche befänden. Bei einer Tagung, an der sich Kirchenfürsten beteiligen und in der man dem Papste huldigt, kann das nicht wohl anders sein." Auch für Neues ist da Platz; „es wäre

freilich ganz töricht, anzunehmen, daß die katholische Kirche ihre Grundlagen aufgeben werde. Wenn auch derjenige, der nicht auf ihrem Boden steht, ihr nicht zugestehen wird, daß sie allein die Wahrheit und die ganze Wahrheit habe, so wird doch der Urteilsfähige nicht meinen, daß sie sich umstürzen müsse, um bestehen zu können. Eine Einrichtung, die sich so lange erhalten hat und heute allem Anscheine nach eine Renaissance erlebt, kann unmöglich nur aus Irrtum zusammengesetzt sein. Es gibt Grundsätze, die nie veralten und manche Anschauungen, an denen die katholische Kirche festgehalten hat, werden heute auch in anderen Lagern wieder aufgenommen, so in Fragen des Rechtes und der Wirtschaft, worauf Professor Briefs in seiner bemerkenswerten Rede hinweisen konnte. Viel alte und neue Kraft stellt sich nun aktiv in den Dienst der Erneuerung unseres Vaterlandes und man darf etwas davon erwarten; denn es ist nicht unbegründet, daß Dr Heß auf der Tagung feststellte, der deutsche Katholizismus habe in dieser unserer schweren Zeit etwas geleistet" („Frankfurter Zeitung").

Nichts kennzeichnet so sehr den Wandel der Zeit, wie die Gegenwart von vier katholischen Ministern, des Reichskanzlers Dr Wirth, des preußischen Ministerpräsidenten Stegerwald, des preußischen Arbeitsministers Doktor Brauns, eines Priesters, und des hessischen Ministers v. Brentano-Termezzo auf dem Katholikentag und die Wahl einer Dame, der Reichstagsabgeordneten Fräulein Dransfeld in das Präsidium des Katholikentages. In aller Form wurde die Gleichberechtigung der Frauen auf dem Katholikentage anerkannt, der nunmehr auch Frauen als vollberechtigte Mitglieder zuläßt. Außer Fräulein Dransfeld, welche im Hippodrom präsidierte, haben auch drei Rednerinnen, Prinzessin Starhemberg, Frau Heßberger und namentlich Fräulein von Gebsattel, die Damen in vorteilhaftester Weise in die Katholikenversammlung eingeführt.

In seiner vom Gefühle der schwersten Verantwortung getragenen und mit außerordentlich großem Beifalle aufgenommenen Begrüßungsansprache sagte der erste Beamte des Reiches, Dr Wirth, unter anderem: „Wir kommen zu Ihnen aus den Kämpfen der Politik, um jene Welt aufzusuchen, die heute leider von der Politik getrennt ist. Das vergangene Jahrhundert war das Zeitalter der Analyse, der Trennungen von Kirche und Staat, Schule und Religion, der politischen und religiösen Welt. Das Tiefste, was die Religion gibt, ist der Geist der Verantwortung. Im letzten Jahrhundert hat nur das nackte Interesse den Völkern die Hände geführt; es vergaß, daß über der Politik, dem Leben der Völker, ein göttlicher Geist schwebt, in dem wir uns zusammenfinden müssen, um die Rettung unseres deutschen Vaterlandes von neuem beginnen zu können. Wenn wir morgen im Dom vor Gott knien, haben wir Kraft für Deutschlands Erhaltung. Wir Katholiken wollen keine politische Machtstellung erreichen, wir wollen nur dabei sein, das nationale Werk zu vollenden. Wir reichen die Hände allen, die dieses Ziel mit uns im Auge haben. Der Abgrund kommt nicht, wenn wir nur ernstlich wollen, die Hände anlegen und die großen moralischen und religiösen Kräfte in den Dienst unseres Landes stellen. Wir müssen nicht herumlaufen mit dem Tränenkrüglein in der Hand. Gerade wir Katholiken widmen unsere Arbeit der Einheit des Reiches, seiner wirtschaftlichen und geschichtlichen Zukunft, auch unter der neuen Staatsform. Es gärt im deutschen Lande, eine tiefe Erregung geht durch das werktätige Volk, weil der Geist des Hasses, der Zwietracht, der Ausbeutung dieses Volk aufpeitscht und ihm unruhige Tage schenken kann, wenn wir nicht eine feste staatliche Autorität und politische Parteien und Kräfte haben, die willens sind, in diesem Chaos allen Schwierigkeiten die Spitze zu bieten. Wir Katholiken werden nirgends fehlen, um dem Volke die Wege zur Freiheit zu ebnen. Das ganze deutsche Volk ist bei dieser Arbeit, soweit es nicht fremden Träumen nachjagt. Wir wollen nicht Träumen nachjagen. Die östliche Wolke, die über uns zu kommen drohte, haben wir überwunden. In dem festen Willen zum Leben hat das

deutsche Volk sich die Weimarer Verfassung gegeben. Weil wir der Tatsache des verlorenen Krieges Rechnung getragen haben, weil wir auch den Willen zeigen, dem Feinde beim Wiederaufbau zu helfen, haben wir auch ein Recht, allen Völkern der Erde gegenüber zu betonen, daß dieses deutsche Volk einen Platz verdient, einen ordentlichen Platz unter den Völkern dieser Erde. Wenn die Grenzen des Vaterlandes erst feststehen, wollen wir dieses Land gerecht, in sozialem, in christlichsozialem Geiste aufbauen. Aber der Staat der sozialen Gerechtigkeit, wo wahre Freiheit lebt und keine Diktatur sich einnisten kann, fällt nicht vom Himmel, er muß geschaffen werden in heißen politischen Kämpfen. Die werden uns nicht erspart bleiben. Auch wir Katholiken werden manche politische Meinungsverschiedenheiten untereinander haben. Geben wir aber zuerst der Welt ein Beispiel, daß wir unsere Meinungsverschiedenheiten in christlicher Liebe verfechten wollen. Wir schauen empor zu den alten ewigen Sternen, die dem katholischen Volke voranleuchten. Wir sehen entgegen in diesem Geiste den großen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Auseinandersetzungen. Wir wollen sie führen im Geiste der Versöhnlichkeit mit fester, starker Hand. Das katholische Volk will einen festen Willen und positive Arbeit sehen; dann ist es bereit, im christlichen Willen die größten und schwersten Opfer zu tragen. Wir sind deutsche Katholiken, denen die Nation nicht der letzte erstrebenswerte Wert ist. Aber es ist ein hoher und wichtiger Wert, so daß wir sagen dürfen: Als katholische Christen hegen wir den Gedanken, der Nation ihre Ehre, ihre Würde, ihre Freiheit wieder zu gewinnen auf diesem Erdenrund. Ich wünsche als Kanzler des Reiches, ich kann wohl sagen, im Namen der Regierung, Ihrer Tagung den besten Erfolg. Wenn Sie auseinandergehen, so werden Sie auch diesmal alles Gegensätzliche überwunden haben; über allem Unterschiedlichen muß stehen der Gemeinschaftsgedanke, indem wir uns zusammenfinden unter dem schützenden Dach des großen, des einigen und des, wie wir hoffen, christlichen deutschen Vaterlandes."

Da der Nuntius in der ersten öffentlichen Parallelversammlung im Hippodrom den Wunsch aussprach, die Versammlung möge nicht auseinandergehen, ohne ein Wort des Friedens in die Welt hinauszurufen, erhob sich noch einmal der Reichskanzler und sagte: „Dem kommen wir gerne nach. Das katholische Deutschland hat den Frieden nicht aufgegeben, schon weil es, obwohl es treu an seinem Vaterlande und an seinem Volke hing, Jahre des Kampfes hat durchkämpfen müssen, bis für unsere katholische Kirche der Tag der Freiheit gekommen ist." Der Reichskanzler ging alsdann auf die Friedensmahnungen des Papstes während des Krieges ein. Deutschland wolle den letzten Groschen hergeben, die Ruinen in der Welt wieder aufzubauen, aber ebensosehr müssen wir betonen das Recht auf Leben, auf Freiheit, auf Gerechtigkeit für unser geliebtes Vaterland. Die deutschen Katholiken versagen nicht, wenn sie auf wichtige Posten berufen werden; wir wurden aber gerufen, als es zu spät war. Mit der Weimarer Verfassung haben wir gemeinsam mit solchen, von denen uns große Weltanschauungsfragen trennen, dies Volk zu retten gesucht, um es auf dornigen Bahnen wieder eines Tages der Freiheit und neuer Wohlfahrt entgegenzuführen. Die Verfassung beginnt: Das deutsche Volk, geeinigt in seinen Stämmen, vom Willen beseelt, sein Reich in Freiheit und Gerechtigkeit zu erneuern, dem inneren und dem äußeren Frieden zu dienen, hat sich diese Verfassung gegeben. Der neue Staat fällt nicht aus den Wolken, wir müssen ihn aufbauen und dazu ist die große moralische Kraft und der Opfergeist des Katholizismus nicht zu entbehren. Wir retten den Staat, die menschliche Gesellschaft nur durch unseren Opfergeist. Wenn ich morgen die erste Ministersitzung eröffne, dann darf ich in Ihrem Namen wohl sagen, daß die Reichsregierung auf das Vertrauen des katholischen Volkes wohl bauen darf. Ich glaube in Ihrem Namen allen, besonders denen,

die aus dem Auslande gekommen sind, aufrichtigen Herzens unseren Willen gezeigt zu haben. Wir wollen arbeiten und zu Gott beten um Rettung nicht nur Deutschlands, sondern der ganzen Welt. Lassen Sie den Mut nicht sinken, wer mutig ist und vorwärts schaut, dem wird auch der Segen des Himmels nicht fehlen."

2. I. geschlossene Versammlung. Nuntius Pacelli, Römische Frage (Porsch). Die geschlossenen Versammlungen am Vormittag wurden die ersten zwei Tage im Volksbildungsheim, am dritten aber, weil das Heim sich als viel zu klein erwies, im Hippodrom gehalten, wo auch die öffentlichen Parallelversammlungen tagten, während die öffentlichen Hauptversammlungen im Schumanntheater abgehalten wurden. Erster Präsident des Katholikentages war der Führer der Bayerischen Volkspartei, Dr Held, ein Frankfurter Kind, aus dessen Mund der warme Nachruf auf den eben von Mörderhand gefallenen Abgeordneten Erzberger besonders angenehm berühren mußte. Zum Präsidenten der Parallelversammlung wurde Graf Henkel-Donnersmark, zu Vizepräsidenten Bürgermeister Farwick-Aachen und Reichstagsabgeordnete Fräulein Dransfeld gewählt. Nuntius Pacelli überbrachte in der ersten öffentlichen Versammlung in deutscher Sprache die wärmsten Segenswünsche des Heiligen Vaters. Die Geschichte der deutschen Katholikentage, so führte er aus, sei eine Geschichte rastloser Organisationsarbeit, wie sie gründlicher und erfolgreicher kaum in einem anderen Lande geleistet worden sei. Ein besonders rühmliches und charakteristisches Merkmal der deutschen Katholikentage sei stets gewesen der Geist unbedingter Treue und freudiger Hingabe an die Weisungen und Vorschriften der höchsten kirchlichen Autorität, des heiligen Apostolischen Stuhles. In diesem Geiste zäher Arbeit, verbunden mit unerschütterlicher Treue gegen das von Gott bestellte kirchliche Lehramt hätten die deutschen Katholiken in langen Jahrzehnten des Kampfes und in stets fortschreitender Aufwärtsentwicklung sich eine Stellung im öffentlichen Leben ihrer Nation errungen, die auch im Auslande Anerkennung und Bewunderung errungen habe. Es werde mit Gottes Hilfe hoffentlich auch gelingen, der in Aussicht stehenden Neuregelung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in einem Konkordate die Gestaltung zu geben, welche die notwendigen Rechte und die religiöse Freiheit der Katholiken sichert. Wohl noch nie habe die Welt den Frieden nötiger gehabt, als heute, wohl noch nie habe sie sich so innig nach dem sozialen Frieden gesehnt, an Stelle der unchristlichen und unmenschlichen Lehre vom Klassenkampf, der Ruinen schaffe, aber nicht wieder aufbauen könne. Niemals habe so oft und so innig der Ruf nach einem wahren Völkerfrieden ertönt. Die Versammlung möge nicht auseinandergehen, ohne ein Wort des Friedens und der Liebe laut und machtvoll auch in die christliche Welt hinauszurufen, ohne den festen Willen bekundet zu haben, auf dem Wege friedlicher Arbeit an dem Wiederaufbau des Vaterlandes mitzuwirken. Sie befinde sich damit in innerlichster Uebereinstimmung mit den Mahnungen des Heiligen Vaters. Möge diese glanzvolle Tagung den Wiederbeginn eines neuen und erfolgreichen Aufstieges des katholischen Lebens in Deutschland einleiten. Möge der Allmächtige alle Ihre Arbeiten zu einer Quelle reichsten Segens werden lassen für Ihr vielgeprüftes Vaterland!

In seiner Rede zur Römischen Frage in der ersten geschlossenen Versammlung betonte Geheimrat Dr Porsch vor allem wieder den grundsätzlichen Standpunkt der Katholiken, um dann auf die Wandlungen in der öffentlichen Meinung besonders Italiens bezüglich der dem Papste gebührenden Stellung einzugehen. In der angenommenen Entschließung heißt es unter anderem: „Die neuerliche Aussprache über die sogenannte Römische Frage in der italienischen Presse, die sich im allgemeinen mit Würde und Ehrfurcht gegen den Heiligen Stuhl abspielt, zeigt, daß die gegenwärtige Lage des Papstes in Rom nach dem Bekenntnis selbst der Liberalen unhaltbar ist, und daß die Mehrheit der italienischen Bevölkerung wünscht, der schmerz-

liche und schädliche Zustand möge endlich eine gerechte und schnelle Lösung finden. Die Generalversammlung fügt sich diesem Wunsche des italienischen Volkes an und gibt ihrem Verlangen Ausdruck, daß sich alle auf diesem Wege finden möchten, der zu einer glücklichen Lösung der sogenannten Römischen Frage führt."

3. I. öffentliche Versammlung. Aufgaben des Katholikentages (Held), Zehn Gebote und Gemeinschaftsleben (v. Seidlein), Gemeinschaftsgeist die Rettung aus der inneren Not (Klug, Nieder), Deutschlands Not und die deutschen Katholiken (Heß). Der Frankfurter Katholikentag war ein machtvolles Bekenntnis des allumfassenden katholischen Gemeinschaftswillens, ein Bekenntnis zur Gemeinschaft mit der weltumspannenden katholischen Kirche und allen, auch den ehemals feindlichen Völkern, von denen die deutschen Katholiken ihrerseits nicht bedingte, sondern unbedingte Liebe und Gerechtigkeit verlangen (Held), ein Bekenntnis zur treuen Gemeinschaft untereinander und mit allen deutschen Volksgenossen. Seine Hauptaufgabe, auf welche alle großen Reden abgestellt waren, sah der Frankfurter Katholikentag darin, durch eingehende Gewissenserforschung und frei von allen Kompromißneigungen die Mittel und Wege zu finden, um das deutsche Volk aus seiner traurigen wirtschaftlichen und sittlichen Lage heraus zu einer besseren Zukunft zu führen. Arbeiter, Kaufleute, Studenten und Frauen forderte der Präsident in seiner Eröffnungsrede in besonderer Weise zur Mitarbeit auf.

Die erste große Rede, gehalten von dem bayerischen Minister a. D. v. Seidlein, brachte in eindrucksvoller Weise, an der Hand der Zehn Gebote Gottes, deren unmittelbarer Zusammenhang mit den Interessen des Volkes und des Staates in sehr konkreter Weise beleuchtet wurde, eine regelrechte Gewissenserforschung, deren einzelne Punkte sich in ebenso viele energische Forderungen und feste Vorsätze verwandelten; die Zusammenfassung in das Grundgebot der Liebe führte zur kräftigen Unterstreichung des christlichen Solidarismus, in dem die deutschen Katholiken mutig vorangehen müssen. Der folgende Redner, Professor Dr J. Klug, Passau, vertiefte in seiner bekannten, tiefgründigen und ansprechenden Art den christlichen Gemeinschaftsgedanken, indem er dem aus Egoismus hervorgehenden wirtschaftlichen und moralischen Zusammenbruch den Gemeinschaftsgeist als das Rettende entgegensetzte. Allen Deutschen muß vor allem ihre unentrinnbare Schicksalsgemeinschaft zum Bewußtsein kommen; keine unfruchtbaren Fragen nach der Schuld in der Vergangenheit, nur fragen, um zu sehen, wie es besser zu machen, wie wir die große deutsche Vergangenheit über die Not der Gegenwart hinüber in die Zukunft retten, wie wir für alle Nahrung schaffen, wie wir den deutschen Geist, den deutschen Idealismus, von seinen materialistischen Krusten befreit, den deutschen Kultureinschlag auf Erden wieder zur Geltung bringen. Wir müssen weiter zu einer Notgemeinschaft werden, in der jeder willig seinen Teil an der allgemeinen Armut trägt, jeder jedem nach Kräften seine Last zu tragen hilft. Die Notgemeinschaft muß zu einer Arbeitsgemeinschaft werden; trotz allem hätten wir den Krieg jetzt noch gewonnen, wenn es uns gelänge, eine Arbeitsgemeinschaft aller Stände und Berufe zu bilden, ein neues Arbeitsrecht, ein neues Kapitalrecht und ein neues Dividendenrecht zu schaffen, ein Recht, in dem der erste aller Grundsätze lauten müßte: Geist, Kraft und Kapital haben gemeinsam dem Gemeinschaftsleben zu dienen und haben auf Grund der geleisteten Dienste ihre Ansprüche zu erheben, die es jedem ermöglichen, sich und die Seinen zu ernähren und die es keinem ermöglichen, das Leben einer Drohne statt einer Arbeitsbiene zu führen. Die Arbeitsgemeinschaft schmiedet die Menschen zunächst nur unter das gleiche Joch, das überaus hart ist für das deutsche Volk; Tiere werden durch die Peitsche unter dem gleichen Joch zusammengehalten, Menschen nur durch liebevolles

gegenseitiges Verstehen, durch Einfühlung in die Not und den Lebensjammer wie in das Glücksverlangen des anderen, durch Wohlwollen in der Beurteilung fremder Fehler und Schwächen. Alle soziale Not ließe sich leicht beheben, wenn das Wort zur Tat würde: Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun. Es wäre ein Wort für alle, zu dem sich jedoch tatsächlich nur die Christusgläubigen bekennen. Seine allgemeine Annahme und Befolgung wäre dann gesichert, wenn das deutsche Volk wieder zur letzten und höchsten Gemeinschaft gelangte, zur Gemeinschaft des Glaubens, zur Gemeinschaft der religiösen und sittlichen Ideale. Mögen die deutschen Katholiken unterdessen der Sauerteig sein. Nur wenn sie von dem geschilderten Gemeinschaftsgeist tief durchdrungen sind, werden sie ihre katholische Weltanschauung wirksam zur Geltung bringen in Familie, Schule, Presse, Wirtschaftsleben, Parlament und Staat und auch in der großen Völkergemeinschaft.

Ueber denselben Gegenstand „Der Gemeinschaftsgeist unsere Rettung im inneren Zusammenbruch" sprach in der Parallelversammlung Dr Ludwig Nieder-M.-Gladbach. Für die Familie weist er auf die Broschüre von Hitze über „Ehe und Volksvermehrung" hin und fordert Gemeinschaftsgeist zur Steuerung des Geburtenrückganges, der Wohnungs- und Nahrungsnot. Der Jugend muß der Familiengemeinschaftsgeist nahegebracht, Jünglinge und Jungfrauen frühzeitig zur Vorbereitung auf die Ehe erzogen werden. In der größeren, staatlichen Gemeinschaft ist nicht das Festhalten an der schönen Interessenordnung des Staates, nicht das Vertrauen auf den Schutz der Gerechtigkeit für alle, die Iustitia legalis, diese Rechtsgesinnung, sondern die Pietas, die Liebe, die liebende Anhänglichkeit an Volk und Staat, an Heimat und Vaterland das Entscheidende. Diese muß sich zeigen im Verhalten der Berufsstände zueinander, im Verhalten der Konfessionen und Parteien, gegenüber der neugewordenen Staatsautorität, mag sie auch prunklos und einfach auftreten, im Geiste des Römerbriefes Kapitel 13. 1. Keinen größeren Dienst können wir unseren Volksgenossen erweisen, als wenn wir die tiefste Quelle unseres Gemeinschaftsgeistes recht lebendig in uns in möglichst vielen erschließen, unseren heiligen katholischen Glauben, der in jahrhundertelanger Erziehungsarbeit auch in Germanien aus Naturmenschen Bauern und Bürger, und, allem Egoismus zum Trotz, immer wieder echte Gemeinschaftsmenschen, hochherzige Menschen mit vorbildlichem, opferwilligem Gemeinschaftssinn herausgebildet.

In derselben Versammlung sprach Oberregierungsrat Dr Heß-Koblenz über „Deutschlands Not und die deutschen Katholiken". Er schilderte die durch das Versailler Diktat geschaffene Lage und die noch größere seelische Not des deutschen Volkes. Ihren Ursachen nachzuspüren und ihr zu steuern, sei die Aufgabe des Katholikentages. Es ist für den inneren Gesundungsprozeß Deutschlands von unabsehbarer Bedeutung, daß wenigstens in jenem Teil seiner Bevölkerung völlige Einmütigkeit und zielsicheres Handinhandarbeiten erreicht wird, der nun einmal schon von Haus aus den Vorteil der inneren Geschlossenheit in starkem Maße für sich hat, das sind wir deutschen Katholiken. Darum müssen aber auch vor allem die Mißverständnisse unter uns selbst geklärt werden. Mit dem deutschen Volksstaate haben sich die meisten von uns deshalb abgefunden, weil sie sich sagen, daß daran ohne grauenvollsten Bürgerkrieg nichts zu ändern ist. Vielen von uns ist der Abschied von der Monarchie, in der Erinnerung an die Verwaltungsgepflogenheiten, denen die Katholiken unter dem früheren Regime wehrlos ausgeliefert waren, nicht allzu schwer geworden. Die Frage nach der besten Staatsform läßt sich theoretisch und praktisch überhaupt nicht restlos beantworten. Ueber der Staatsform steht der Staat. Wenn wir als Katholiken auch die Meinung über die Staatsform freisteht, den Staat als solchen muß ich bejahen und ihm mich mit meiner Kraft zur Verfügung stellen, das ist ein sittliches Gebot, dem ich als Katholik mich schlechterdings

nicht entziehen kann. Die Zurücksetzung der Intellektuellen kann im Interesse des Volkes selbst nicht andauern. Die Intellektuellen dürfen sich aber auch nicht schmollend zurückziehen, sie sollen sich über die grausame Wirklichkeit der Dinge bei denen Aufklärung suchen, die dazu zunächst berufen sind, nicht aber bei denen, die sie noch gestern als zweitklassig betrachteten und die ihrem Aufstieg systematisch im Wege standen. Unsere katholischen Jungakademiker mögen die Augen recht weit aufmachen, das wird für eine Hebung des katholischen Selbstbewußtseins und zur Pflege eines berechtigten katholischen Stolzes sehr zweckdienlich sein. Das Abendland kann untergehen, wenn es den Boden verläßt, dem es entsprossen, den Christusglauben, der allein durch gerechten Ausgleich die Gegensätze versöhnen und den Mammonsgeist, der alle Schichten ergriffen, überwinden kann. Der Not eines ganzen Volkes ist aber dann weiter in letzter Linie nur beizukommen von jenem Boden aus, auf dem sie gewachsen ist, das ist der Staat. Staatliche Gemeinschaft regelt sich letzten Endes vollkommen nüchtern an zwei Faktoren, an Gesetzen und an der Art ihrer Ausführung; es ist für eine staatliche Volksgemeinschaft von bestimmender Bedeutung, welchen Geist die Gesetze selbst atmen, die für sie gemacht werden und in welchem Geiste sie zur Ausführung gelangen. Jede große geistige Idee, die sich mit dem Gesellschaftsleben eines Volkes befaßt, drängt eben ganz spontan dahin, sich in Gesetzgebung und Verwaltung zum Ausdruck und zur Geltung zu bringen; denn darin besteht ihre praktische Auswirkung und praktische Auswirkung gehört zu ihrem Wesen. Das ist der tiefere, ich möchte sagen staatsphilosophische Grund, der auch uns Katholiken zur Betätigung in staatspolitischen Dingen treibt und treiben muß. Die großen Massen haben das Gott sei Dank begriffen. Der tiefere Sinn ihrer zielbewußten, wenn auch nicht immer dankbaren Betätigung in Angelegenheiten des Staates besteht nicht im Willen zur Macht, sondern im Willen zur Tat, im Willen zur christlich-nationalen Arbeit an unserem zusammengebrochenen Volke. Die Verdienste, die sich der deutsche Katholizismus um Deutschland besonders seit dem Zusammenbruch bereits erworben hat, können gar nicht überschätzt werden. Nur dadurch war es möglich, das Vaterland zu retten, daß der deutsche Katholizismus, mit seinem im besten Sinne des Wortes konservativen Schwergewicht, mit seiner tiefinnersten Abneigung gegen Gewaltsamkeiten und mit seinem aus metaphysischen Grundwahrheiten entsprungenen Autoritätsgefühl, sich als unerschütterliches Felsmassiv zwischen die radikalen Gewitterwolken von links und von rechts schob. Auch nach einer höheren Völkergemeinschaft, nach einem wahren Völkerbund sehnen sich die deutschen Katholiken, sie wollen ihre Bannerträger sein. Wie nun jeder Weltanschauung, wenn sie sich nicht in müdem Quietismus erschöpfen will, der Drang innewohnt, ihre als richtig anerkannten Ideen zum Wohle ihres Volkes dadurch wirksam zu machen, daß sie sich praktische Beeinflussung der Staatsgeschäfte in möglichst weitem Umfange sichert: so läßt sich auch ein Einfluß auf die Gestaltung der internationalen Völkerbeziehungen vom Standpunkt einer Weltanschauung aus praktisch nur dadurch erreichen, daß diese sich zunächst ein Schwergewicht auf die Staatsleitung im eigenen Lande zu verschaffen weiß. Ist also der deutsche Katholizismus entschlossen, sich dem Gedanken des Völkerfriedens dienstbar zu machen, so setzt das voraus, daß er diese Idee in der Leitung des eigenen Staates mit hinreichendem Nachdruck zu vertreten vermag. Schließlich findet der Redner nicht Worte des Dankes genug für die geradezu wunderbare Tatkraft und den energischen Willen der deutschen Frau und für die unbeirrbare Sicherheit, mit der gerade die katholische Frauenwelt die Pflege des Zusammengehörigkeitsgefühls der deutschen Katholiken von vornherein als die unerläßliche Voraussetzung für die Geltendmachung unserer Anschauungen im Dienste des Vaterlandes erkannt hat.

4 II. geschlossene Versammlung. Jugendfrage: Außem (Quickborn), Esch (Neu-Deutschland), Bonifatiusverein (Stol-

berg), Missionen (Hennemann). In der zweiten geschlossenen Versammlung wurde die heute so ganz anders als früher geartete Jugendfrage behandelt. Der zweite Redner, P. Esch S. J., gab im ersten Teile seiner Rede eine gute Vorstellung von der katholischen „Jugendbewegung", welche sich der alten „Jugendpflege" gegenüber immer mehr durchgesetzt hat. Den Kern des Gedankens hat, das muß hier nebenbei zur Steuer der Wahrheit gesagt werden, schon seit 17 Jahren in Wien und Oesterreich, wohl durch die im Grunde gesunde Bewegung des französischen „Sillon" angeregt, Anton Orel verfochten; die Gegnerschaft, welche die von ihm ausgehende Bewegung fand, war, soweit sie sich gegen den Kern seiner Bestrebungen richtete, unberechtigt, sie fand jedoch auch in persönlichen Unzulänglichkeiten und gewissen Einschlägen der Bewegung Nahrung, durch welche die so wünschenswerte Klärung immer wieder hintangehalten wurde. Die Klippen der österreichischen Bewegung sind in der deutschen glücklich vermieden und die großen Gedanken, die ihr zugrunde liegen, sind von allem hindernden Ballast befreit. Einleitend sagte P. Esch: „Ist eine Jugendbewegung im allgemeinen der Zusammenschluß junger Menschen, die aus innerem Trieb heraus sich zur Erreichung idealer Ziele einsetzen wollen, so ist eine katholische Jugendbewegung der Zusammenschluß katholischer junger Menschen, die ohne von außen angetrieben zu werden, bestimmte Hochziele verwirklichen wollen." Die der heutigen katholischen Jugend vorschwebenden Ideale sind: Jugend, Vaterland, Kirche. Das engere Jugendideal umfaßt das Streben nach Reinheit, Freude, Freiheit. Schmutz und Schund bedrohen das Lebensmark unseres Volkes, die Alten versagen in diesem Kampfe, da ergreift die Jugend selbst das Banner; dieser zweifellos ideale Kampf geht aus und wird zum großen Teile getragen von Jugendbünden, die nicht auf katholischer Grundlage stehen. Wenn es aber gilt, für die Reinheit zu kämpfen, da gehört die katholische Jugend vorne an die Front, die katholische Kirche bietet ihre Anregungen und Kräfte, die keiner anderen Gruppe zur Verfügung stehen. So regt es sich denn auch überall in unserer katholischen Jugend. Man schließt sich zusammen zu Kampfgruppen gegen schlechte Reden und Schriften in Schule und Arbeitsstätte, man kämpft bald allein, bald mit anderen Jugendbewegungen zusammen gegen schlechte Kinos, Theater, Buchhandlungen u. s. w. Die katholische Jugend will einen neuen Lebensstil schaffen, sie will die Ehrfurcht vor der deutschen Frau, vor dem deutschen Mädchen wieder erwecken, die in den letzten Jahren zu verschwinden drohte. Mit der Reinheit soll sich einen die Freude. Die Jugend fühlt sich angeekelt von all den falschen Freudenquellen unserer Städte, sie will zurück zu einer natürlichen, ungezwungenen Freude, darum will sie wandern. Der Wandertrieb wächst mit einer Ursprünglichkeit aus jeder echten Jugendbewegung heraus, die alle Hindernisse überwindet, darum schafft sie sich Herbergen, darum pflegt sie aber auch Lied, Spiel und anspruchslose Volkstänze. Der Sport ist ihr willkommen, aber es ist auffallend, wie echt die Jugend hier von selbst Maß hält. Das Dritte, was wir unter dem Worte Jugend verstehen, ist Freiheit. Das Kernproblem der Jugendbewegung ist naturgemäß die Verbindung von Autorität und Freiheit. Es besteht gerade hier ein Abgrund zwischen der katholischen Jugendbewegung und manchen anderen Jugendverbänden. Die katholische Jugend ist stolz darauf, daß sie in der Kirche ein festes Fundament und untrügliche Richtlinien für all ihr Arbeiten und Schaffen hat. Sie will dabei aber auch Freiheit für ihre eigene Initiative und Tätigkeit haben. Das zweite Hochziel lautet: Vaterland! Die Vaterlandsliebe besagt in der Schicksalsstunde des deutschen Volkes dreierlei: Pflichterfüllung und Berufstüchtigung — Romantik, Wandern, Sport u. s. w. sind im Verhältnis dazu nur Beigabe; Ueberbrückung der Kluft zwischen Handarbeiter und Kopfarbeiter — darum Versuche auf beiden Seiten einander näher zu treten, sich kennen zu lernen; Heimatbewegung — die mit ihrer Pflege der Kunst, Poesie, Geschichte, Sprache der engeren Heimat all die Schön-

heiten kennen lehrt, die in dem kleinen Teil des großen Vaterlandes enthalten sind. Wie die Sonne unter den Sternen, so leuchtet für unsere katholische Jugendbewegung das dritte Ideal, die Kirche, über allen anderen hervor. Es ist eine streng konfessionelle Jugendbewegung. Warum? Nicht aus Engherzigkeit, nicht aus Reaktion, sondern, abgesehen vom Fiasko der anderen, das Bewußtsein, daß wir Katholiken heutzutage unserem Volke Werte zu bieten haben, die kein anderer besitzt. Die Eltern kämpfen für die konfessionelle Schule: es wäre ein Verrat der Jungen, für eine interkonfessionelle Jugendbewegung zu kämpfen. Wenn unsere Jugendbewegung sich katholisch nennt, so will sie dreierlei: Sie will vor allem einmal ihren Glauben stolz bekennen; es ist eine wahre Freude, wenn man unter dieser Jugend weilt, mit ihrer Ueberzeugungsfreudigkeit, die alle Bedenken beiseite setzt; es ist dies notwendig, bei all der Menschenfurcht, bei all der Charakterlosigkeit, die weit und breit herrscht. Es soll aber keine angequälte, sondern eine aus tiefstem Herzen kommende Begeisterung sein; darum das Bestreben, den Glauben zu vertiefen durch Exerzitien, Aussprachen, Besprechungen untereinander, Empfang der heiligen Sakramente. Endlich will die Jugend ihren Katholizismus in echtem, apostolischem Wirken zeigen; sie will nicht nur Werte schaffen für das eigene Herz, sondern mit spendender Hand unter die Kameraden gehen, um zu helfen und zu segnen. Im zweiten Teile seiner Rede zeigte dann P. Esch die Anwendung dieser Grundsätze in dem von ihm geleiteten Verbande der katholischen studierenden Jugend „Neu-Deutschland". Die Anwendung der gleichen Grundsätze auf die gleichfalls aus den Kreisen der studierenden Jugend entstandene Quickborn-Bewegung zeigte Kaplan Außem-Opladen; neben der anschaulichen Schilderung des Quickborner-Lebens hatte er auch Gelegenheit, manche Bedenken, sei es gegen die neue Jugendbewegung überhaupt, sei es gegen Quickborn insbesondere zu zerstreuen. Beide Reden aber zeigen, daß das katholische Deutschland mit Ruhe, Vertrauen und Hoffnung auf dieses neueste Reis in seinem Organisationsleben blicken kann.

In derselben Versammlung rief Graf zu Stolberg-Stolberg die deutschen Katholiken zu werktätiger Unterstützung des Bonifatiusvereins auf, dem wichtigsten aller Vereine, wie der Bekennerbischof Martin sagte. Schon vor dem Kriege gingen der Kirche in der Diaspora jährlich 70.000 Seelen verloren, in Hamburg allein verlor die Kirche durch Mischehen in den Jahren 1911 bis 1914 4000 Kinder, im Königreich Sachsen war im letzten Jahre bei einem Stande von 240.000 Katholiken ein Verlust von 4000 Seelen zu beklagen. Infolge der Einwanderung von Katholiken in protestantische Gegenden wird die Diaspora immer größer, „eigentlich ist ganz Deutschland heute Diaspora" (Bischof Haehling von Paderborn). Der Kindheit-Jesu-Verein erklärte sich bereit, auch für die Diaspora zu arbeiten. Die Heranziehung und Ausbildung weltlicher Diasporahilfskräfte, zunächst zur Erteilung des Religionsunterrichtes, wurde beschlossen.

Missionsbischof Franziskus Hennemann, Apostolischer Vikar von Kamerun, forderte zu eifriger Fortsetzung des Missionswerkes auf. Von 4000 deutschen Glaubensboten konnten drei Viertel auf dem Felde ihrer Tätigkeit verbleiben; seit Friedensschluß sind 140 neue Missionäre zu den Heiden, 150 in andere Kolonialländer gezogen; deutsche Priester und Ordensleute wirken heute nicht nur auf den meisten ihrer alten Arbeitsfelder, sondern haben auch verschiedene neue Gebiete in Angriff genommen, wie in Japan, China und Amerika. Trotz der eigenen großen Not, ist der Idealismus der deutschen Katholiken auch heute noch zu außerordentlichen materiellen und persönlichen Opfern für die Weltmission Christi bereit.

5. II. öffentliche Versammlung. Familie und Schule (von Gebsattel), Bildungsaufgaben (Schreiber), Dante-Jubiläum (Merkle). In der zweiten öffentlichen Versammlung wurde das Thema „Gemeinschaftsgeist" noch weiter vertieft. Die Abgeordnete Fräulein von

Gebsattel sprach in äußerst praktischer und gemütvoller Weise über „Familie und Schule als Pflanzstätten des Volksgemeinschaftsgeistes". Die Volksgemeinschaft von 1914 war kein Taumel, sie war eine Gabe Gottes, aber wir haben nicht verstanden, sie heilig zu halten; sie war eine blühende Frühlingsflur aus Gottes Schöpferhand, die in der Sommerhitze verdurstet ist, weil die Quellen unserer Kraft, die sie hätten tränken sollen, längst versiegt waren, ohne daß wir es wußten. Jetzt in unserer Not graben wir wieder nach diesen Quellen, wenigstens wir, die wir nicht vergessen haben, wo sie fließen. Wir graben nach ihnen, mit dem Ideal der Volksgemeinschaft im Herzen; alles, was über Deutschland seit der Glaubensspaltung dahingegangen, hat dieses Ideal und die Sehnsucht nach seiner Verwirklichung nicht aus unserem Herzen reißen können. Ja, diese Sehnsucht verbindet uns Deutsche aus allen Lagern, so verschieden die Wege sind, auf denen wir die Erfüllung erwarten und erstreben. Die rein nationale Jugenderziehung, die deutsche Einheitsschule kann die Einheit nicht bringen, wir können nicht das Haus ohne die Fundamente, nicht den Strom ohne die Quelle wollen. Es kann sich für uns Deutsche nicht darum handeln, mit Theorien die Risse in unserem Volksleben wegzudisputieren oder sie totzuschweigen, sondern einzig und allein darum, durch die persönliche Liebe vom Volksgenossen zu Volksgenossen die Brücke zu schlagen. Als Kinder der Kirche haben wir inmitten der Zersplitterung unserer Tage keinen anderen Weg zur Volkseinheit, als feststehen im Glauben und aus den Gnadenquellen der Mutter die Kraft zu schöpfen zur wahren, alle Unterschiede nicht verwischenden, aber überbrückenden deutschen Bruderliebe. Und wir haben keine andere Weise, in der wir unsere Kinder, unsere Jugend in dieser Gesinnung erziehen können. Diese Erziehung ist nicht lediglich eine Sache geistiger Erkenntnisse, sie ist auch und vor allem eine Sache der Gewöhnung, nur wenn wir mit beiden früh genug in Haus und Schule die Erziehung zur Volksgemeinschaft beginnen, können wir des Erfolges sicher sein. Die Rednerin zeigt dann in lichtvoller Weise, wie die Erziehung und Gewöhnung zum Gemeinschaftsgeist in der Familie begonnen und in der Schule fortgeführt werden soll und ebenso, was die Erwachsenen, namentlich in Haus und Schule, alles meiden müssen, um die zarten Keime des aufsprießenden Gemeinschaftsgeistes nicht zum Verdorren zu bringen. Wenn wir selbst durch die stete Besinnung auf das, was wir dem Gemeinschaftsgeiste schulden, der Jugend ein mitreißendes Beispiel geben, so werden wir vielleicht solchen, die es anders halten, als Toren erscheinen; aber wir sollen eben den Mut haben, Toren zu werden um Christi willen. Die Kraft zu diesem übermenschlichen Werk des seelischen Aufbaues werden wir finden in unserem heiligen Glauben, in dem erhebenden und ermutigenden Gedanken an Gott den gemeinsamen Vater, im steten Aufblick zur Lehre und zum Beispiel Christi und in der Vereinigung mit Christus in der heiligen Kommunion. Die Rednerin zeigt dann wiederum in anschaulicher Weise, wie auch die Kinder zu Hause und in der Schule immer wieder zu diesen drei Kraftquellen des wahren Gemeinschaftsgeistes geführt werden müssen. Dazu braucht's freilich die konfessionelle Schule, welche in einem noch zu 90 vom Hundert sich noch zum Christentum bekennenden Staate unbedingt die Regel sein und bleiben muß, nicht die Ausnahme. „Vielleicht — und das ist der Wunsch, mit dem ich schließe — wenn wir treu gewuchert haben mit diesem Pfund der aus lebendigem Kirchenglauben wachsenden deutschen Bruderliebe, schenkt Gott uns noch einmal die Verwirklichung des alten, tief im Herzen bewahrten Ideals: Ein Volk, eine Sprache, ein Reich, eine Liebe, ein Glaube!"

Der zweite Redner des Abends, Reichstagsabgeordneter Dr Georg Schreiber, besprach die „Bildungsaufgaben des deutschen Katholizismus". Der Weg zum Wiederaufbau führt durch ein Trümmerfeld. Durch unsere Verarmung droht der deutschen Bildung und Wissenschaft

die unerläßliche materielle Grundlage zu entgleiten. Und doch muß das Deutschland der Zukunft wenigstens als eine Großmacht des Geistes erhalten werden. Die Regierung tut was sie kann, die Gaben von außen fließen spärlich, der „boche" geht noch in den wissenschaftlichen Kreisen des Auslandes um. Durch ihre Auslandsverbindungen können die deutschen Katholiken viel zur wissenschaftlichen Völkerverständigung beitragen. Sie halten daran fest, daß alle Einzelkulturen danach streben, sich zu einer überragenden Menschheitskultur organisch zusammenzufinden, aufgebaut auf den ewig gültigen Ideen des Wahren, Guten und Schönen. Sie werden mit allem Nachdruck an der Erneuerung des im Kriege so schwer mißhandelten Völkerrechtes arbeiten. In den Hochschulen sehen wir nicht Hochburgen des kapitalistischen Bürgertums, aber wir lehnen hier auch konfessionspolitische Engheiten ab, selbst wenn sie sich auf veraltete Stiftungsbriefe berufen. Altes katholisches Erbgut sind die heute wieder erhobenen Forderungen nach Selbstverwaltung der Hochschulen, nach freiheitlicher Form in der Auswahl der Lehrkräfte, die jedoch auch den jüngeren akademischen Dozenten Licht und Luft lassen muß und vor bestimmten Bekenntnissen und Weltanschauungen nicht Halt machen darf und, nach einem freiheitlichen Studentenrecht, nach einer Arbeits- und Geistesgemeinschaft von Lehrern und Studenten. Mit der Vermehrung der Weltanschauungsprofessuren muß Ernst gemacht werden, nicht nur zu Gunsten der Sozialdemokraten. In der Volksschule begrüßen wir die starke soziale Einstellung und die Verbreiterung und Vertiefung des staatsbürgerlichen Unterrichtes, der jedoch vor allem auch Duldsamkeit und Achtung vor den zahlreichen Besonderheiten in Stamm, Volkssitte, Bekenntnis und Weltanschauung lehren muß. „Minderheiten-Recht und Minderheiten-Verständnis sei die Losung der nächsten Zukunft, nicht nur für die abgetretenen Gebiete, sondern auch für Innerdeutschland." Die Lehrerschaft soll vor allem diesen Geist fördern, darum nicht als Partei hervortreten. Bezüglich der Mittelschulen sind wir Freunde des humanistischen Gymnasiums mit seinem Anknüpfen an die Vergangenheit, die wir für die Gegenwart als kulturell bedeutsam erachten. Diese Vergangenheit verneinen heißt die deutsche Kultur gewissermaßen amerikanisieren und diese Amerikanisierung wollten wir nicht. Sie würde eine geistige Verarmung des Volkes bedeuten. Die großen wirtschaftlichen Aufgaben, welche dem deutschen Volke in der Zukunft bevorstehen, lassen eine viel stärkere Beteiligung der deutschen Katholiken an den realistischen Unterrichtsanstalten als dringend geboten erscheinen. Große Aufmerksamkeit müssen wir den auf der Tagesordnung stehenden neuen Schularten, der deutschen Oberschule und der Aufbauschule entgegenbringen; letztere soll sich auf den siebenjährigen Besuch der Volksschule aufbauen und als verkürzte Schulform zur Hochschule führen. Sie kann nützlich sein, ist aber noch unerprobt und darf auf keinen Fall die Hochschulreife beeinträchtigen.

Vor allem aber verdienen die Volksbildungsbestrebungen unsere ernsteste Beachtung, als ein kühner Versuch, neue Quellen eines geistigen nationalen Reichtums anzubohren. Viele Anläufe waren überhastet und sind bald kläglich zusammengebrochen. Nicht alle, aber doch manche Kreise des Sozialismus unterschätzen und verachten das Gute, das auf diesem Gebiete schon vor 1918 geleistet wurde. Aetzende Kritik an allen Volksbildungsbestrebungen setzt ebenfalls schon ein. Die einen halten sie für eine Utopie, andere möchten die Bildung ängstlich als persönliches oder Kastenvorrecht festhalten, wieder andere wollen sie zu einem Instrument des Klassenkampfes machen, „nur revolutionäre Jugendschulen, Parteischulen und Proletarierhochschulen führen uns zum Ziel". Trotzdem ist eine gesteigerte Volksbildung heute eine staatsbürgerliche und politische Notwendigkeit — im neuen Volksstaate, wo der einzelne ein ganz anderes Maß von Kenntnissen und Wissen, von Idealismus, Wirklichkeitssinn und Duldung

sich aneignen muß. Sie ist notwendig zur Festigung der deutschen Kulturgemeinschaft gegenüber all den zentrifugalen Kräften, durch die Erneuerung und Vertiefung des Bewußtseins einer gemeinsamen, mehr als tausendjährigen spezifisch deutschen Kultur. Wir brauchen sie zur Beseitigung der sozialen Spannungen, welche sich notwendig daraus ergeben, wenn zwischen einer zahlenmäßig schwachen gebildeten Oberklasse und einem in Bildungsfragen benachteiligten Volksgros schroffe Gegensätze entstehen. Ferner aus sozialpsychologischen Gründen, um dem durch seinen Beruf zu dauernder Unselbständigkeit verurteilten Arbeiter ein Feld freier Betätigung zur Entfaltung seiner Persönlichkeit zu geben und seinem Streben nach sozialer und nationaler Wertschätzung seiner Arbeit entgegenzukommen. Auch aus sozialethischen Gründen muß dem Arbeiter Gelegenheit gegeben werden, dem Bedürfnis nach Ausspannung und Genuß reinere Bahnen zu eröffnen. Träger der Volksbildung kann nicht in erster Linie der Staat sein, seine Bildungsideale sind zu wenig freiheitlich entwickelt, wir haben von den westlichen Demokratien wohl den Parlamentarismus, nicht aber die freiheitliche Aufmachung des Schulbetriebes übernommen: wir kennen bislang nur den Schulzwang, nicht aber die freie, volkserzieherische Arbeit. Die Kommunen haben früher verhältnismäßig wenig für die Volksbildung getan. Die Universitäten sind bis auf die neueste Zeit ihrem Wesen nach stark sozial-aristokratisch und unentbehrliche Hüter der Fachbildung gewesen. Dagegen bedeutet die Tätigkeit einzelner Persönlichkeiten für die Volksbildung ungemein viel. Träger der Volksbildung sind in Deutschland auch bestimmte Gesellschaften und religiöse Gemeinschaften gewesen. Letztere haben den gewaltigen Vorsprung, bei ihren Mitgliedern von vorneherein eine neue Vertrauensstellung zu besitzen, die sich jede philantropische Vereinigung erst erkämpfen muß. Unbestritten stärkster Träger des Volksvertrauens und zugleich eine der ersten volksbildenden Mächte ist nun aber die katholische Kirche, was der Redner durch einen geschichtlichen Ueberblick nachweist. Als Bildungsträger hat die Kirche auch heute noch eine ganz überragende Stellung, zunächst durch ihr gewaltiges Ideengebäude, durch ein geschlossenes System von absolutem Wert, zu dem die Bibel eine Illustration von wundervoller Eindringlichkeit und Volkstümlichkeit liefert. Die Erhebung, welche darin liegt und nach welcher das Volk sich sehnt, kann keine bloße Arbeitsbegeisterung ersetzen. Weiter steht die Kirche in ihrer formalen Kraft und Schönheit, in ihrer plastischen Ausdrucksfähigkeit und künstlerischen Symbolgestaltung in einsamer Höhe. Das Hochamt ist das Gesamtkunstwerk, nach dem Richard Wagner sich sehnte. In den praktischen Folgerungen fordert der Redner auch für die freie Organisation und für die Kirche freie Entfaltungsmöglichkeit; bei der Einrichtung von Volkshochschulheimen, die auf konfessioneller Grundlage errichtet werden müssen, können Diözesen, Orden und katholische Bildungsheime hervorragend mitwirken. Die Religion hat auch hier ordentlicher Lehrgegenstand zu sein, auf die Willensbildung ist das Hauptaugenmerk zu richten, nicht zweckfreie Wissenschaft, sondern vor allem Erziehung des Willens und des Gemütes ist zu pflegen. An uns Katholiken selbst ergeht die Forderung auf geistige Durchdringung und organisatorische Bewältigung volkserzieherischer Aufgaben, auf Unterstützung bestehender Organisationen und im besonderen des Bonner Zentralbildungsausschusses. Durch große finanzielle Opfer muß die katholische Bevölkerung eine Schwächung unserer akademischen Stellung verhindern, die privaten Mittelschulen vor dem Untergange retten und auf der Höhe zu erhalten suchen; die verschiedenen katholischen Organisationen sollten den Gedanken erwägen, zu einer Notgemeinschaft katholischer Bildung und Wissenschaft zusammenzutreten, von welcher sich selbst die Missionsgenossenschaften nicht ausschließen sollten. So wollen wir mitarbeiten an der deutschen Gesamtkultur, der wir in der Vergangenheit schon so viel gegeben und der wir so

vieles zu geben haben auf der Grundlage unseres heiligen Glaubens, der keinen wirklichen Fortschritt ausschließt.

Universitätsprofessor Dr Sebastian Merkle sprach dann noch über „Dante, den größten katholischen Dichter". In seiner Göttlichen Komödie hat Dante die religiöse Erneuerung seiner Zeit und seiner Volksgenossen gepredigt, er hat die Wurzel des Verderbnisses, das die mittelalterliche Kirche angriff und die Gesellschaft des 14. Jahrhunderts rasch ihrem Verderben entgegenführte, früher und klarer als andere erkannt und den Finger auf die Wunde gelegt, deren Heilung die abendländische Christenheit gerettet haben würde. Gegen die Staatsumwälzungen und ihre Folgen wußte Dante nur ein Heilmittel: die Wiederherstellung der Reichsgewalt durch einen mächtigen Kaiser. Wie es nur eine Kirche gibt, so nur einen Staat. Mit der Gleichstellung der weltlichen Gewalt neben die geistliche steht Dante im Einklang mit Leos XIII. Enzyklika Immortale Dei vom 1. November 1885, welche ebenfalls die Einsetzung beider Gewalten auf Gott zurückführt und jede auf ihren Gebieten als die höchste anerkennt. Dante hat auch zuerst das Wort von der Einheit seines zerrissenen Volkes gesprochen und unablässig für die sprachliche, moralische und politische Einheit seines Volkes gewirkt. Sein Geist sei allerdings im Weltkriege wenigstens den italienischen politischen Machthabern abhanden gekommen. Das Dante-Jubiläum dieses Jahres wird die Bestrebungen eines einigenden Menschheitsbewußtseins kräftig fördern. Schon die gemeinsame Verehrung für einen großen Dichter und hohen Charakter, die gemeinsame Arbeit an seinem Werke vermag die Völker einander näherzubringen.

6. III. geschlossene Versammlung. Wirtschafts- und Sittengesetz (Briefs). Die von Universitätsprofessor Dr Georg Briefs-Freiburg in der letzten geschlossenen Versammlung gehaltene Rede über „Wirtschafts- und Sittengesetz" wirkte in ihrer Tiefe in ihrem Gedankenreichtum und in ihrer Formvollendung mit elementarer Gewalt. Vor dem Kriege vergöttert, steht die moralose moderne Wirtschaftsordnung heute in ihrer ganzen Nacktheit vor uns. Ein neuer Geist ist wieder erwacht. Wie menschenwürdig war die mittelalterliche Wirtschaftsordnung, die ganz auf das Sittengesetz aufgebaut war. Mit dem Auseinanderfallen der Geister im zentralsten Punkte, im Weltanschaulichen, wurde der Sieg des Individualismus über den christlichen Solidarismus auch in der Wirtschaftsordnung angebahnt Der Individualismus, wurde zum System erhoben, aus dem Selbstinteresse des einzelnen, so sagte man, werde sich von selbst eine allgemeine Harmonie nach Vorentwurf eines wohlwollenden Schöpfers entfalten. Von allen moralischen Bedenken befreit, entwickelte sich mit der Furchtbarkeit einer Naturgewalt der Wirtschaftskampf, der nicht zur Harmonie, sondern zu einem wilden Durcheinander und zur Unterdrückung aller wirtschaftlich Schwächeren führte. Aus denselben Grundsätzen zog der Marxismus die entgegengesetzten Folgerungen und beschleunigte die Auflösung. Umsonst stellte Leo XIII. im Jahre 1891 in der Enzyklika Rerum novarum der Welt das Heilmittel in der Rückkehr zu den christlichen Grundsätzen einer auf Sittlichkeit, Liebe und Gerechtigkeit gegründeten Wirtschaftsordnung vor Augen. Erst jetzt, nachdem wir eine Dantesche Hölle durchwandert haben, kehren viele auch aus dem anderen Lager zu den von ihm verkündeten obersten Grundsätzen zurück; vieles in den Neugestaltungen, die wir seit zwei Jahren erleben, ist altes katholisches Erbgut. „Es ist an uns, hier unser eigenes Gut zu erkennen, hier mit lebendigem Geiste dabei zu sein und in die Fundamente der Zeit zu senken, was wir zu geben haben", versäumen wir die Stunde nicht! Eine Ordnung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse nach dem Geiste des christlichen Sittengesetzes ist die Garantie unseres Friedens im Inneren und der Höhepunkt der Besserung unserer Lage nach außen: Die Völker sind solidarisch. Keiner hat Nutzen von der Zertretung des anderen. Der

sittliche Aufstieg des einen wird zum Aufstieg aller anderen führen. „Wo ist ein Volk in der Welt, das diese Gerechtigkeit und diesen Gemeinschaftsgeist seitens der anderen Völker mehr nötig hätte als wir! Weil unser Schicksal mit dem Aufwachen des Gerechtigkeitssinnes und des Gemeinschaftsgedankens in der ganzen Welt eisern verknüpft ist, darum sehen wir unsere providentielle Mission darin, diesem Gedanken wieder ein weites Tor bei uns und in der ganzen Welt zu öffnen."

7. Schlußversammlung. Schwankende und Entfremdete (Pientek, Gröber), Presse (Eberle, Rosch), Kirche (Prohaszka, Sproll). Der Raummangel zwingt uns, die Reden in den beiden öffentlichen Versammlungen des letzten Tages nur kurz anzudeuten. In eingehenden Ausführungen besprachen Pfarrer Ferdinand Pientek-Köslin und Pfarrer Dr Karl Gröber-Konstanz das heute so doppelt wichtige Problem der „Stärkung der Schwankenden und Sammlung der Entfremdeten", Dr Josef Eberle-Wien und Pfarrer Rosch-Andernach über „Die katholische Presse der Gegenwart" und die beiden Bischöfe Dr Ottokar Prohaszka von Stuhlweißenburg und Weihbischof Dr Sproll-Speyer über „Freiheit, Autorität und Kirche".

Durch seine Besucherzahl steht der Frankfurter Katholikentag an der Spitze all seiner Vorgänger. Großes wurde bei dieser ersten katholischen Heerschau nach dem Zusammenbruch geleistet, noch Größeres angebahnt. Alle brennenden Fragen kamen zur Verhandlung. Aus dem Kochen und Brodeln heben sich immer klarer die Richtlinien ab. Die Einigkeit der deutschen Katholiken wurde gefestigt und gefördert. Nicht nur die Frauen, sondern auch die deutschen Katholiken aus den Ländern der ehemaligen Donaumonarchie erhielten für alle Zukunft auf dem deutschen Katholikentage wieder Sitz und Stimme. Für eine der nächsten Tagungen wurde Wien in Aussicht genommen. Alles in allem ein freundlicher Lichtstrahl in trüber Zeit, ein verheißungsvolles Zeichen einer besseren Zukunft.

Die religiöse Frage in Südslawien.

Von Univ.-Prof. Dr Alois Hudal, Graz.

(Schluß.)

Die innere Verfassung der fünf bis zur Auflösung der österreichisch-ungarischen Monarchie voneinander getrennten serbischen Kirchen war sehr verschieden. Vielfach haben politische Ereignisse oder Motive den Aufbau ihrer Organisation beeinflußt. Der Verfassung des ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, das ja die Mutterkirche aller Nationalkirchen des Balkans ist, steht am nächsten jene von Montenegro. Die Hauptbehörde für das Kirchengebiet Montenegros ist der bischöfliche Synod, dem sämtliche Bischöfe Montenegros, drei Archimandriten und drei Protopresbyter angehören. In den einzelnen Bistümern sind Konsistorien. Die Wahl der Pfarrer erfolgt in einer Kommission, die aus einem Kultusministerialbeamten, zwei Mitgliedern des bischöflichen Konsistoriums und zwei vom früher genannten Ministerium auf die Dauer eines Jahres ernannten Geistlichen besteht. Die Pfarreien sind sehr klein und zählen 150 bis 600 Häuser. Religionsunterricht wird an den vierklassigen Volksschulen in zwei Stunden wöchentlich erteilt. In den acht Klassen Staatsgymnasium nur bis zur sechsten Klasse einschließlich, ebenfalls in wöchentlich zwei Stunden. Das Laientum hat nur eine Ingerenz auf die Verwaltung des Kirchenvermögens in den Pfarreien. Auch die Verfassung der beiden dalmatinischen Bistümer entsprach streng dem orthodoxen Kirchenrecht. Dagegen machte sich im Königreich

Serbien bereits der Einfluß des Laientums auf die Kirche geltend. In der Wahlversammlung für die Neuwahl des Belgrader Metropoliten war das Laientum in starker Zahl vertreten. Die oberste Kirchenbehörde Serbiens war zunächst die Metropolitansynode von Belgrad, der die Wahl der Diözesanbischöfe, bezw. der Kandidatenvorschlag an den König zukam. Die Metropolitansynode übte auch die Gerichtsbarkeit aus über die Bischöfe und urteilte in Ehesachen des königlichen Hauses. Die Berufungsinstanz gegen Urteile der Diözesanbehörde war aber der oberste geistliche Gerichtshof von Belgrad. Für die serbische Verfassung war dieser oberste geistliche Gerichtshof charakteristisch, weil er in gewisser Hinsicht über der bischöflichen Synode stand und zweifellos in die Rechtsbefugnisse der Bischöfe eingriff. In den einzelnen Diözesen war die Organisation der Orthodoxen folgende: Bischöfe, Eparchial-Konsistorium, Kreisprotopresbyter, Bezirksvikare und Pfarrer. Vor dem Weltkrieg erstrebte man auch in geistlichen Kreisen die freie Wahl des gesamten Pfarrklerus, und zwar durch die Kirchengemeinde. Ganz eigentümlich ist die Verfassung der Karlowitzer Kirche. Dort war das Laienelement mit zwei Drittel Mehrheit vertreten am Nationalkirchenkongreß, im permanenten Kongreßausschuß, dem die Verwaltungsangelegenheiten sämtlicher Diözesen zukamen. In gleicher Anzahl waren die Laien in der Eparchialversammlung und in dem betreffenden Ausschuß vertreten. Eine unbegrenzte Macht hatten sie in allen Schulangelegenheiten, auch in der Pfarrorganisation herrschten sie. Die Ursache dieser Verfassung war das Bestreben der Laien, die Kirche zur nationalen Zentralorganisation der Serben gegen die ungarische Herrschaft auszubauen. Geistliches Oberhaupt war der Patriarch von Karlowitz, der auch den Vorsitz im nationalen Kirchenkongreß und im Ausschuß hatte. Die höchste Kirchenbehörde war der bischöfliche Synod, aber nur für rein geistliche Angelegenheiten. Er hatte auch das Recht, Bischofskandidaten dem König vorzuschlagen. Sämtliche Verwaltungsangelegenheiten der Bistümer waren aber dem serbisch-nationalen Kirchenkongreß übergeben, der aus 25 geistlichen und 50 weltlichen, durch die Wahlmänner gewählten Mitgliedern bestand und sich jedes dritte Jahr versammelte. Die ewige Streitfrage war, ob ein königlicher Kommissär anwesend sein dürfe. Der Vorsitzende war der Patriarch. Seine Stellvertretung hatte ein Laie. Der Wirkungskreis umfaßte die Verwaltung des gesamten Kirchen- und Klostervermögens und das konfessionelle Schulwesen der Orthodoxen in Kroatien und Südungarn. Die wichtigste Sache war aber die Patriarchenwahl. Die laufenden Geschäfte wurden vom Kongreßausschuß besorgt. Während der Nationalkirchenkongreß sämtliche kirchlichen Verwaltungsagenden, die eigentlich der bischöflichen Synode zukamen, übernahm, hat der Metropolitankirchenrat, dem ebenfalls Laien angehörten, die Eheprozesse und kirchlichen Disziplinarsachen an sich gezogen. Der Organisation der gesamten Kirche von Karlowitz entsprach auch die Organisation der einzelnen Eparchien. Dieses Prinzip der Kirchenverwaltung in der Form von Kongressen an Stelle der bischöflichen Vollgewalt war bis in die Pfarrorganisationen hinab durchgeführt. Auch die Pfarrer wurden von der Kirchenversammlung gewählt und von den Eparchialkonsistorien bestätigt. Alle rein geistlichen Dinge unterstanden dem Konsistorium, alle Verwaltungsagenden dem Diözesankongreß.

Ganz ähnlich war seit dem Jahre 1905 die Verfassung der orthodoxen Kirche in Bosnien und Herzegowina. Auch dort gab es in den einzelnen Diözesen neben rein kirchlichen Behörden noch gemischte autonome Körperschaften, in denen das Laienelement mit zwei Drittel Mehrheit vertreten war und auch auf die Verwaltung des Kirchen- und Klostervermögens bedeutenden Einfluß ausübte. Für rein kirchliche Angelegenheiten waren folgende orthodoxe Behörden: die vier Diözesankirchengerichte und das kirchliche Obergericht in Sarajevo. Zu den gemischten Körperschaften, in denen Laien und Geistliche vertreten waren und die einen weitgehenden

Einfluß auf sämtliche Verwaltungs- und Schulangelegenheiten der Orthodoxen ausübten, gehörten die vier Diözesanverwaltungsschulräte und der oberste Verwaltungs- und Schulrat in Sarajevo. Während des Weltkrieges wurde die staatliche Oberaufsicht verschärft. Während die rein kirchlichen Behörden nur Geistliche zu Mitgliedern hatten, waren im obersten Verwaltungs- und Schulrat 20 Laien und 5 Geistliche. Die Mitglieder wurden mit Ausnahme der Metropoliten vom Diözesanverwaltungs- und Schulrat gewählt. Diesem obersten Rat unterstanden die theologische Lehranstalt von Sarajevo, sämtliche Kirchen- und Schulfonds und die Lehrerschaft der orthodoxen Privatschulen. Auch die Bezüge der aktiven und pensionierten Geistlichen wurden von diesem obersten Rat mit dem kirchlichen Obergericht gemeinsam bestimmt. Ganz gleich war die Organisation in den Diözesen. Auch im Diözesanverwaltungs- und Schulrat standen sich zwei Drittel Laien und ein Drittel Geistliche gegenüber. Alle wurden von der Bevölkerung gewählt. Den Vorsitz führte der Bischof. Seine Stellvertretung hatte ein Laie. Die Protopresbyter wurden vom Diözesangericht und Verwaltungsausschuß gemeinsam gewählt, die Pfarrer aber von den Orthodoxen ihrer Gemeinde mit zwei Drittel Mehrheit.

Wie wird sich nun nach den großen Umwälzungen in den Balkanstaaten die Orthodoxie weiter entwickeln? Welche Zukunftsaussichten hat der Katholizismus in Südslawien? Zunächst muß mit dem Vordringen der Orthodoxie gerechnet werden. Der Kampf zwischen Orthodoxie und Katholizismus beginnt in den Balkanstaaten mit dem 10. Jahrhundert. Im 5. Jahrhundert reichte der Einfluß der römischen Kirche und der lateinischen Sprache noch bis in die Dobrudscha und im Süden bis nach Salonichi. Schrittweise wurde Rom durch Byzanz zurückgedrängt, bis der Katholizismus im 15. Jahrhundert fast allen Boden in Serbien, Montenegro und Südalbanien verloren hatte. Was Byzanz nicht erreicht hatte, vollendete die slawische Nationalkirche, die Politik der Pforte und des ökumenischen Patriarchats, so daß im 18. Jahrhundert nur mehr Ruinen in den Balkanländern anzutreffen sind. Auch die große nationale Bewegung während der Türkenkriege, die in Kroatien, Slavonien und Südungarn eine völlige konfessionelle Verschiebung, den Rückgang des Katholizismus und das Vordringen der Orthodoxen zur Folge hatte, ist von großer Bedeutung gewesen. Unionsversuche wurden von Rom wiederholt unternommen, besonders nach der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer. Ebenso arbeiteten Dominikaner und Franziskaner an der Festigung des Katholizismus. Alle Unionserfolge in Serbien und Montenegro waren aber ohne Dauer, weil sie nämlich unter der politischen Rivalität der Nachbarstaaten litten. Besonders das Eingreifen Ungarns in die kirchliche Entwicklung der Balkanstaaten hat die Unionssache oft ihres religiösen Charakters entkleidet. Aber auch für die serbischen Fürsten waren die Unionsverhandlungen mehr das Ergebnis politischer Erwägungen als religiösen Empfindens. Für die Stellung des Katholizismus und der Orthodoxie hat immer eine politische Frage den Ausschlag gegeben. In dem Augenblicke, da die politischen Voraussetzungen ihre Bedeutung verloren, brachen die Orthodoxen die Verhandlungen ab. Seit dem Eingreifen Rußlands war überhaupt jede Unionstätigkeit lahmgelegt. Die Reste des Katholizismus in Serbien und Montenegro sind nur der opfervollen Arbeit der Franziskanermissionäre zu danken. Gegenwärtig erfreut sich die orthodoxe Kirche auch des Schutzes der Dynastie. Es stehen sich in der serbischen Orthodoxie allerdings zwei Richtungen gegenüber. Schon vor dem Krieg wurden in Serbien, Bosnien und Dalmatien Organisationen orthodoxer Geistlicher geschaffen. Alle zusammen sind nun auf dem Klerustag in Belgrad mit folgenden Forderungen vor die Oeffentlichkeit getreten: Gestattung einer zweiten und dritten Ehe für verwitwete Geistliche, Ernennung verehelichter Priester zu Bischöfen, gleichmäßige Bezahlung der Geistlichen, Aufhebung aller Rangunterschiede und Einführung der Volks-

sprache (serbisch-kroatisch) in die Liturgie. Trotz dieser Gegensätze zwischen Bischöfen und Klerus ist aber die Orthodoxie einig und zielbewußt in ihrer Stellungnahme gegenüber dem Katholizismus. Sowie alle serbischen Staatsgesetze vom Jahre 1869 angefangen die orthodoxe Kirche wesentlich begünstigen, ist auch gegenwärtig das Verhalten der Belgrader Zentralregierung dem Fortschritt der Orthodoxie günstig. Seit Juli 1920 besteht eine eigene orthodoxe Fakultät in Belgrad. Ebenso ist die Errichtung einer solchen in Agram staatlich genehmigt. Durch die Gründung in Belgrad ist ein jahrzehntelang immer wiederholter Wunsch der Orthodoxen in Erfüllung gegangen. Für die Fakultät in Agram ist vorderhand kein Bedürfnis, nachdem in sämtlichen orthodoxen Lehranstalten Südserbiens für 29 Diözesen kaum 180 Seminaristen und Theologen gezählt werden.

Die theologische Ausbildung des orthodoxen Klerus in den einzelnen serbischen Diözesen ist verschieden. Am dürftigsten ist die Heranziehung des Klerus in Montenegro. Bis in die neueste Zeit war die Priesterwürde in einzelnen Familien erblich und wurde im Nebenamte ausgeübt. Erst im Jahre 1887 wurde in Cetinje eine theologische Lehranstalt gegründet, die als Aufnahmsbedingung die Vollendung des Untergymnasiums hat. Der theologische Kurs dauert drei Jahre. Schüler, welche alle drei Klassen mit Erfolg besucht haben, werden zu Diakonen und Priestern geweiht oder als Lehrer an den Volksschulen angestellt. Besser befähigte Zöglinge wurden bisher auf Staatskosten an eine der orthodoxen Akademien Rußlands geschickt. In Serbien war die theologische Lehranstalt eine Verbindung von Gymnasium und Priesterseminar nach Art der italienischen Diözesanseminare. Die Anstalt war Internat und zählte neun Klassen. In den unteren Klassen wurden die gewöhnlichen Gymnasialgegenstände vorgetragen. Im allgemeinen war die theologische Ausbildung zugunsten der humanistischen Fächer stark verkürzt. Die Voraussetzung für die Aufnahme in die erste Klasse der Anstalt war die Vollendung von vier Klassen Volksschule und eine mit Erfolg abgelegte Aufnahmsprüfung. Auch hier wurden befähigte Theologen nach Rußland, aber auch teilweise an die protestantischen Fakultäten Deutschlands geschickt.

Bedeutend günstiger war die Ausbildung der orthodoxen Geistlichkeit in Bosnien und Herzegowina und im Patriarchat Karlowitz. In Sarajevo wurde als Aufnahmsbedingung das vollendete Obergymnasium gefordert. Der theologische Kurs dauert vier Jahre und hatte hauptsächlich theologische Fächer. Aehnlich wie in Bosnien war auch in Dalmatien die Erziehung des orthodoxen Klerus geregelt. In geistlicher Hinsicht stand aber unter allen orthodoxen Balkankirchen am höchsten das Karlowitzer Patriarchat. Für das orthodoxe Klerikalseminar waren vier Jahre Theologiestudium bestimmt. Aufnahmsbedingung war das vollendete Obergymnasium mit Reifeprüfung. Unter den Lehrfächern ist den theologischen und philosophischen der größte Teil der Stunden gewidmet. Oefter wurden auch Studienreisen unter Führung von Theologieprofessoren unternommen, wobei die klassischen Städte der Orthodoxie, Kiew, Moskau und die Klöster des Athos besucht wurden. In der Druckerei von Karlowitz sind zahlreiche gediegene Werke zur Geschichte und Verfassung der orthodoxen Kirchen erschienen. Auf voller wissenschaftlicher Höhe stand das Organ der Theologieprofessoren von Karlowitz, der „Bogoslovski Glasnik“ (Theologische Bote).

Die Katholiken Südslawiens stehen im neu errichteten Staatswesen den Orthodoxen in ansehnlicher Zahl gegenüber, obwohl durch den Vertrag von San Margherita eine bedeutende Zahl von Katholiken den Südslawen verloren ging. Eine genaue konfessionelle Statistik des neuen Staatswesens ist zwar noch nicht vorhanden, doch läßt sich schon heute sagen, daß der Katholizismus gegenüber der Orthodoxie in mancher Hinsicht ungünstig abschneidet. Am schwächsten war die Stellung der Katholiken schon vor Kriegsbeginn in Montenegro (ungefähr 5% der Gesamtbevölkerung) und Serbien

(etwa 3%). Durch die Angliederung des orthodoxen Westbulgariens und den Verlust Istriens wird das Kräfteverhältnis von Orthodoxie und Katholizismus zu ungunsten des letzteren verschoben. Auch in den Vermögensverhältnissen sind die Orthodoxen im Vorteil. Sehr bedeutend ist das Vermögen des früheren Karlowitzer Patriarchats und der Nationalkirche Serbiens. Eigentlich arm sind nur die orthodoxen Bistümer Dalmatiens und Montenegros. Wohl zu beachten ist ferner, daß dem Katholizismus in Südslawien eine Nationalkirche gegenübersteht, deren Geschichte zugleich die Geschichte des serbischen Volkes ist. Alles erinnert in dieser Kirche an die Glanzzeit der Nation. Die Heiligenfeste und Kirchenbilder heiliger Nemanjiden sind beständige Zeugen einer religiös-nationalen Kultur. Viele Vorteile bringt den Orthodoxen auch die altslawische Gottesdienstsprache, obwohl dem gewöhnlichen Volke zahlreiche Worte des Kirchenslawischen unverständlich bleiben. Ein Schimmer nationaler Größe umgibt ferner die orthodoxen Klöster, deren Verdienste um das serbische Volk während der Türkenzeit unbestreitbar sind. Daß die serbische Nation sich trotz drückendster Fremdherrschaft, zu der noch das Phanariotentum des Patriarchen von Konstantinopel kam, überhaupt noch erhalten konnte, ist lediglich den orthodoxen Geistlichen und Klöstern zu verdanken, die die Hüter der serbischen Kultur waren. So wird auch die Gleichstellung von Religion und Nation in den Balkanstaaten verständlich. Die Katholiken Südslawiens sind überdies wirtschaftlich in verschiedenen Gegenden schwächer als die Orthodoxen.

Erschwert wird noch die Lage des Katholizismus durch die Reformbestrebungen kroatischer Geistlicher. Schon während der Kriegszeit gärte es in Dalmatien und im Bistum Zengg-Modrus. Die Bewegung zielte aber mehr auf eine materielle Besserstellung der Geistlichkeit. Im Jahre 1917 erschien eine Reformbroschüre „Wunden der katholischen Kirche". Ihr Verfasser Pfarrer Petrovic verheiratete sich später und finanzierte längere Zeit die reformistische Bewegung in Kroatien, die die Gründung einer Nationalkirche anstrebte. Längere Zeit wollte diese Bewegung nicht weiterkommen, bis der Führer der Reformisten, Pfarrer Zagorac, die Taktik der tschechischen Priesterrevolutionäre zum Vorbild nahm und einen Propagandaausschuß zusammensetzte, der durch Broschüren und Vorträge in den Pfarrgemeinden Anhänger für die nationalkirchliche Bewegung gewinnen sollte. Man versprach den Leuten die freie Pfarrerwahl und die kroatische Kultsprache. Ungefähr ein Dutzend Pfarrgemeinden hatte sich den Reformisten angeschlossen. Der Freimaurerpresse Südslawiens war diese Bewegung sehr willkommen. Erst das Eingreifen der Bischöfe hat diese Reformistenbewegung, die besonders in Dalmatien und im Erzbistum Agram Anhänger zählte, äußerlich wenigstens zum Stillstand gebracht.

Mit einer Union der Orthodoxen kann natürlich in Südslawien nicht gerechnet werden. Nicht bloß politische Gründe, sondern auch tiefe religiöse Gegensätze schließen eine solche Möglichkeit gegenwärtig aus. Politisch ist der große Gegensatz der Kroaten und Serben ein Hindernis der religiösen Annäherung. Aber auch religiöserseits fehlen die Voraussetzungen der Union und das sind vor allem grundlegende wissenschaftliche Arbeiten auf dogmengeschichtlichem, liturgischem und kirchenrechtlichem Gebiete, um überhaupt das Verhältnis von Katholizismus und Orthodoxie richtig beurteilen zu können. Die Schwierigkeiten für die Verwirklichung des Uniongedankens religiöserseits liegen gerade auf dem Gebiete des Dogmas, der Kirchenverfassung und des Eherechtes. Nicht um primäre Gegensätze handelt es sich, die Rom von dieser Nationalkirche trennen, sondern vielmehr um Verschiedenheiten, die als das Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung dieser Nationalkirche entstanden sind. Was beide Konfessionen trennt, ist der Geist der morgenländischen Kirche. Es ist eine andere Welt, ein anderes religiöses Denken, für dessen Entwicklung die politische Gestaltung des Balkans die größte Bedeutung hatte.

Zwei Mächte stehen sich also hier gegenüber: der byzantinisch-kirchliche Machtgedanke, der enge mit dem Staatswesen und dessen politischen Zielen verbunden ist und der Zentralismus Roms, der weiter ausgreifende Ziele verfolgt, und in seinem tiefsten Wesen international und überpolitisch ist. Die Zukunft des Katholizismus in Südslawien hängt aber auch innig zusammen mit der künftigen Staatsverfassung des neuen Südslawischen Reiches. Wie in der Tschechoslowakei, so sind auch im Süden starke kirchenfeindliche Mächte tätig, um die Stellung des Katholizismus zu erschüttern.

Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen.

Von Peter Kitlitzko, Professor in Ried (O.-De.).

I. Der Missionsatlas in der Religionsstunde.

Bei meinen gelegentlichen Exkursen ins Missionsgebiet habe ich in den unteren Klassen des Gymnasiums die Wahrnehmung gemacht, daß viele Schüler unaufgefordert nach den Atlanten griffen, später sogar den Atlas eigens in jede Religionsstunde mitbrachten, um bei Nennung gewisser Orte oder Gebiete sofort nachschlagen zu können. Das Interesse stieg mit jeder neuen Mitteilung über irgend einen Glaubensboten oder ein neues Missionsgebiet und die Schüler sahen bald ein, daß es noch manches gebe, das in der Geographiestunde nicht genommen wurde, und manchem übermütigen Schüler machte es sichtlich Freude, dem Geographielehrer zu zeigen, daß er etwas weiß, was vielleicht dem Lehrer unbekannt ist. So war die gewünschte Konzentration hergestellt und der Atlas galt von nun an auch als Behelf des Religionsunterrichtes. Dieses Interesse veranlaßte mich, die Sache weiter zu verfolgen, um mir aus den verschiedenen Jahrgängen der „Katholischen Missionen" ein Verzeichnis von Lesestücken zusammenzustellen, das mich instand setzt, zu jedem in der Geographiestunde besprochenen Gebiete etwas Religiöses, bezw. Missionsgeschichtliches hinzuzufügen.

In der Annahme, daß ich dadurch manchem geplagten Kollegen, der nicht Zeit und Gelegenheit hat, alle Missionszeitschriften durchzusuchen, einen kleinen Dienst erweise, habe ich mich entschlossen, einige Themen dieses Verzeichnisses im 1. Teile des Missionsberichtes zu veröffentlichen. Es gibt im Laufe des Schuljahres manche Stunde, in der der strenge Unterricht nicht möglich ist, z. B. vor und nach längeren Ferien, Supplierungsstunden u. s. w., da hat man die schönste Gelegenheit, dem Wunsche der Schüler nach „Privatlektüre" nachzukommen und dabei aus der Stunde großen Nutzen zu ziehen. Die meisten der Themen eignen sich auch zum Vorlesen bei Kongregationsabenden, und da die „Katholischen Missionen" verhältnismäßig leicht zu beschaffen sind, so ist der Präses für lange Zeit von der Sorge für eine passende Lektüre enthoben. Die Reihung der Themen muß selbstverständlich dem einzelnen Katecheten, bezw. Präses überlassen bleiben. Ich beginne mit

Südamerika,

und zwar wegen der St.-Petrus-Claver-Sodalität, die in unserer Stadt eine Filiale hat und fast allen Schülern bekannt ist. Petrus-Claver-Biographien und Petrus-Claver-Bildnisse gibt es in Hülle und Fülle, so daß es dem Katecheten nicht schwer fallen wird, den Schülern ein genaues Bild dieses „Apostels der Neger" vorzulegen. Wem keine genauen Daten zur Verfügung stehen, der findet solche in den „Katholischen Missionen" Jahrgang 1888, S. 69 ff. Man versäume ja nicht, den Schülern die ergreifenden Abschiedsworte des 1888 heiliggesprochenen Jesuitenlaienbruders Alfons Rodriquez an Petrus Claver beim Scheiden aus dem Kolleg von

Palma auf Majorka anzuführen; sie gelten auch jetzt nach 300 Jahren vollinhaltlich. Für solche, denen der Jahrgang 1888 der „Katholischen Missionen" nicht zur Verfügung steht, setze ich sie hieher: Sie lauten: „Lieber Bruder, ich kann es dir mit Worten nicht ausdrücken, welchen Schmerz meine Seele empfindet, wenn ich bedenke, daß der größte Teil der Erde noch immer den wahren Gott nicht erkennt, weil es an Dienern fehlt, seinen Namen zu verkünden. Wie viel Tränen kostet mich der Anblick so vieler Völker, welche in Finsternis wandeln, weil niemand ihnen die Leuchte bringt, die ihnen den Weg zeigen würde; so viele Seelen, welche verloren gehen, nicht aus Trotz, sondern weil sich niemand die Mühe gibt, sie zu retten! Ach, man sieht so manche nutzlose Arbeiter, wo keine Ernte reift, und wo eine überreiche winkt, fehlt es an ihnen. So viele Diener des Herrn, welche in Amerika Scharen von Seelen den Himmel aufschließen könnten, leben müßig in Europa. Man fürchtet die Mühe, welche ihr Aufsuchen in jenem Lande fordert, bedenkt aber nicht die Gefahr und die Verantwortung, der man sich bloßstellt, weil man sie ohne Hilfe läßt. Man geizt nach den Reichtümern und Schätzen Amerikas und kümmert sich nicht um seine Bewohner. Soll die Liebe den Weg über die Meere nicht finden, den die Habsucht schon seit langer Zeit erschlossen hat? Wenn die Wilden auch noch so tief gefallen sind, so sind sie dennoch Diamanten, ungeschliffene freilich, deren Schönheit aber die Mühe des Schleifens reichlich lohnt. Wohlan denn, heiliger Bruder, Bruder meiner Seele, siehe, welch weites Feld deinem Eifer offen steht! Wenn dir die Ehre des Hauses Gottes am Herzen liegt, so eile hin nach Westindien, um dort viele tausend Seelen zu gewinnen, die sonst verloren gehen! Wenn du Jesum Christum liebst, so eile hin und suche das Blut zu verwerten, welches er auch für jene Nationen vergossen hat, die seinen Preis noch nicht kennen. Arbeite mit ihm, arbeite bis zum Tode für das Heil der Menschen!" Diese Worte aus dem Munde eines mehr als 70jährigen Greises übten auf Petrus einen solchen Eindruck, daß er sein ganzes Leben lang danach handelte. Kartagena im heutigen Kolumbien, der Schauplatz der mehr als vierzigjährigen Liebestätigkeit des Heiligen, wird nun im Gedächtnisse der Schüler unzertrennlich bleiben mit der Heldengestalt des Petrus Claver.

Die Lebensgeschichte des „Apostels der Neger" gibt mir Gelegenheit, die Aufmerksamkeit der Schüler auf eine zweite Heldengestalt hinzulenken, auf den edlen Beschützer der Indianer Bartholomäus de las Casas († 1566). Eine Gegenüberstellung der Grausamkeiten der spanischen und portugiesischen Eroberer und des uneigennützigen Eintretens des Missionärs, der siebenmal den Ozean durchquert, um in der Heimat des Königs Schutz anzurufen gegen die unmenschliche Behandlung der Indianer, wird auf die Jugend einen tiefen Eindruck machen und etwaigen Verunglimpfungen dieses Mannes wegen seines unglückseligen Rates, anstatt der Indianer zu den starken Arbeiten Neger zu verwenden, im vorhinein den Boden entziehen.

Wer über „Neu-Granada", d. h. den Nordwesten Südamerikas, noch Näheres besprechen will, findet manches Beachtenswerte in der Biographie des „Apostels von Neu-Granada", des heiligen Ludwig Bertrand („Katholische Missionen" 1884).

Von den anderen Staaten an der Nordküste wähle ich Französisch-Guyana zur genaueren Besprechung, und zwar deshalb, weil mir da eine Artikelserie zur Verfügung steht, die ich jedem Katecheten zum Vorlesen dringend empfehlen möchte. Sie findet sich im Jahrgang 1899 der „Katholischen Missionen" und trägt die Ueberschrift: Die Opfer der französischen Revolution in Cayenne. Der Inhalt ist eine anschauliche Schilderung der Leiden der durch die Revolutionsmänner nach Guyana verbannten Priester und Anhänger des Königtums und der Kirche. Kinder, die beim Lesen dieser Artikel, namentlich des Artikels über die „trockene Guillotine" gleichgültig bleiben, werden wohl in den unteren Klassen selten zu finden sein. Und wie

leicht lassen sich da Anwendungen auf unsere Zeit machen und die Roheiten mancher Helden der Jetztzeit gegenüber den Priestern und der Kirche gehörig brandmarken!

Brasilien behandle ich in den unteren Klassen nur kurz. Die „Katholischen Missionen" bringen zwar reichlichen Stoff, doch scheint mir das Meiste mehr für die höheren Klassen zu passen. Wer darüber reden will, findet Geeignetes in den Jahrgängen 1890: Manuel da Nobrega, der Begründer der Jesuitenmission in Brasilien; 1898/99: Die kirchlich-religiösen Verhältnisse Brasiliens; 1903: Die deutschen Franziskaner im Staate Sa. Catharina; 1916/17: Eine Mission im amazonischen Urwald u. s. w.

Die Geschichte des alten Paraguay, d. i. des Südostens Amerikas, wird sich im Religionsunterrichte sehr gut verwerten lassen. Brauchbare Abhandlungen bringen die „Katholischen Missionen" in den Jahrgängen: 1892: Die Anfänge der Missionen von Paraguay, und 1894: Die Reduktionen von Paraguay. Zum Vorlesen in der Schule sind die Abhandlungen zu ausführlich; ich wähle daher jene Stellen aus, die vom Eintreten der Missionen für die Freiheit der Indianer handeln. Die Schüler interessiert es sehr, zu hören, daß es ein Jesuit war, der als erster — freiwillig, aus Gerechtigkeitsgefühl — den beim Bau des Noviziathauses in Cordoba beschäftigten Indianern eine angemessene Löhnung zahlen ließ, daß die Jesuiten für ihr Eintreten zugunsten der Indianer von den ausbeuterischen Europäer-Kolonisten so angefeindet wurden, daß man die Verabreichung der nötigen Lebensmittel verweigerte, ihre Kirchen nicht mehr besuchte, sie aus mehreren Orten vertrieb u. s. w. Das kann auch als Einleitung zur Besprechung der Reduktionen führen. Eine kurze Schilderung wird in den unteren Klassen genügen, um den Schülern die Schwierigkeiten, die Opfer und die Verdienste der Missionäre vor Augen zu führen. Je mehr sie von dem Opferleben der Missionäre überzeugt sind, um so mehr wird dann die Lektüre der Abhandlung: Vertreibung der Jesuiten aus Paraguay. Ein denkwürdiges Blatt der Missionsgeschichte („Katholische Missionen" 1899/1900) wirken. Männer, die ihr ganzes Leben in den Dienst der Mitmenschen gestellt, werden ärger als Mörder behandelt. Das Gerechtigkeitsgefühl der Jugend bäumt sich da auf. Will der Katechet den Eindruck noch verstärken, dann lasse er unmittelbar oder bald darauf die Artikelserie: Jakob Müllers Erlebnisse und Leiden in der Mission von Goa und in den Kerkern von Lissabon („Katholische Missionen" 1891) lesen. Die Schüler werden beim Lesen große Augen machen, denn so etwas haben sie im Geschichtsunterrichte noch nicht gehört!

Bei Patagonien empfehle ich die Besprechung der Missionsmethoden der Salesianer. Wer von Don Bosco noch nicht gesprochen hat, kann hier das Lebensbild dieses großen Mannes erörtern („Katholische Missionen" 1888); wer über die Missionen sprechen will, findet Brauchbares im Jahrgang 1912/13 der „Katholischen Missionen".

Bei Besprechung Chiles wird sich die Behandlung der Missionen der bayerischen Kapuziner unter den Araukanern („Katholische Missionen" 1896) empfehlen oder auch zur Abwechslung einmal der kirchliche Stand des Landes oder der Deutschen in Chile („Katholische Missionen" 1883).

Ueber Bolivia finde ich eine sehr nette und anschauliche Beschreibung von Land und Leuten („Katholische Missionen" 1905).

Peru ist die Heimat der heiligen Rosa von Lima, der ersten Südamerikanerin, die der Ehre der Altäre teilhaftig wurde, und das Hauptmissionsgebiet des seeleneifrigen Franz von Solano („Aus allen Zonen", Bändchen 8).

Im Nordosten liegt das Gebiet von Putumayo, das vor ungefähr zehn Jahren zu einer traurigen Berühmtheit geworden ist. Angestellte einer englischen Firma zum Kautschukgewinn haben die Indianer in schmachvollster Sklaverei gehalten und viele Hunderte von ihnen schauerlich hingemordet. Nach amtlichen Berichten der englischen Regierung soll die Zahl der Indianer

infolge dieser Schandtaten innerhalb fünf Jahren von 50.000 auf 8000 gesunken sein. Die katholischen Missionäre der Nachbarsgebiete — ins eigentliche Gebiet der Kautschuksammler wurde kein Missionär zugelassen — waren die ersten, welche ihre Stimmen gegen diese Greueltaten erhoben — aber ihre Nachrichten wurden kaum beachtet, am allerwenigsten von der berufenen peruanischen Regierung. Erst als der englische Generalkonsul Sir Roger Casement öffentlich dagegen auftrat und der Papst in einer eigenen Enzyklika die Grausamkeiten geißelte, da erhob die ganze zivilisierte Welt ihre Stimme dagegen. England wollte gutmachen, was einige seiner Söhne gesündigt, und beschloß, um eine Wiederholung der Grausamkeiten zu verhindern, die Errichtung einer katholischen Franziskanermission — ein deutlicher Beweis, daß man auch heute noch die Missionäre als Vorkämpfer der Freiheit der Verfolgten ansieht. Näheres im Jahrgang 1912/13 der „Katholischen Missionen".

Für Ecuador wird sich wohl am besten die Besprechung des heldenmütigen Präsidenten und politischen Märtyrers Garcia Moreno empfehlen; dieser Mann imponiert den jungen Leuten.

Wenn wir bei Venezuela etwa noch die Schilderung der Hauptstadt und ihrer Umgebung nach den „Katholischen Missionen" 1884 lesen lassen, so haben wir einen Rundgang gemacht, der jedem Leser etwas Interessantes bieten wird und dessen Ergebnisse in späteren Jahren erweitert und vertieft werden können, so daß der Schüler beim Verlassen der Anstalt nicht nur in seiner engeren Heimat sich auskennt, sondern auch für das große Reich Christi einiges Interesse aufbringt.

Im nächsten Hefte folgt, falls die Idee bei den Lesern einigen Anklang findet, ein Rundgang durch Nordamerika. Eine ausführlichere Beschreibung gestattet die jetzige Teuerung nicht.

II. Missionsbericht.

1. Asien.

Vorderasien. In Kleinasien dauert der Krieg fort, infolgedessen ist an eine geordnete Missionstätigkeit gar nicht zu denken. Einige kurze Nachrichten bringt das Juliheft der Missionen der Augustiner von Mariä Himmelfahrt.

In Jerusalem ist es zu einem Konflikte gekommen zwischen dem Patriarchen Barbassina und dem englischen Generalkommissär wegen des Verbotes der Veröffentlichung der päpstlichen Ansprache vom 13. Juni über die Verwilderung der Sitten in Jerusalem. Der Patriarch protestiert in einem Hirtenschreiben gegen das Vorgehen des Generalkommissärs.

Vorderindien. Wenn die Zeitungsberichte nicht übertrieben sind, steht Indien am Vorabende ernster Ereignisse. Die revolutionäre Bewegung greift immer weiter um sich. Die verwaisten Missionen von Bombay und Poona werden nun doch von spanischen Jesuiten der Philippinen übernommen. Die Philippinen fallen den nordamerikanischen Jesuiten zu.

China. Der Einfluß der deutschen Missionäre ist im Steigen begriffen. Die Franziskaner von Südwest-Hupe und Nord-Schantung, welch letzteres in der Person des P. Adalbert Schmücker einen neuen Vikar erhalten hat, entwickeln sich erfreulich, desgleichen die Sprengel der Steyler; die Steyler haben sogar nach einer Meldung der „Katholischen Missionen", Heft 12, eine bedeutende Erweiterung ihres Wirkungsfeldes erfahren, indem ihnen zwei neue Missionsgebiete — das Vikariat Nord-Kansu mit der Präfektur Süd-Kansu und ein Gebiet in der Provinz Honan — neu übertragen wurden. Auch das Vikariat Süd-Schantung hat eine Vergrößerung erfahren, indem es von den Jesuiten in Südost-Tschili den am rechten Ufer des Hoang-ho liegenden Teil des Vikariates erhielt. Die Mission der Nordtiroler Franzis-

kaner in Süd-Hunan weist einen Zuwachs von zwei Priestern auf und zählt jetzt sechs Patres. Die dazugekommenen Patres waren bisher in Nord-Schantung tätig.

Indien. Bei einem Großfeuer in Hakodate brannten sämtliche Missionsgebäude, Kathedrale, Wohnung, Schwesternhaus, Schule und Apotheke nieder. Der Schaden der Mission ist ein bedeutender.

Die Franziskaner von Sapporo erhielten einen Zuwachs von zwei Patres aus der Thüringischen Provinz.

2. Afrika.

Im einstmaligen **Deutschostafrika** schaut es traurig aus. Wie die „Katholischen Missionen", 12. Heft, melden, sind von den 23 katholischen Missionsstationen, die vom Apostolischen Vikar von Dar-es-salam abhängen, nur mehr 10 in Betrieb. Die anderen wurden verlassen, weil die englische Militärbehörde die Missionäre auswies. Der Apostolische Vikar von Tanga, Monsignore Munsch, und Bischof Vogt von Bagamojo wurden zeitweilig, obwohl beide Elsässer, wie Gefangene gehalten.

P. Felix Dufay von den Weißen Vätern berichtet über einen Katechisten namens Kassian Honalonar zu Tibuli (Dar-es-salam), der sich in ganz außerordentlicher Weise durch seinen Glaubenseifer und Glaubensmut auszeichnet, dem es gelungen ist, während der priesterlosen Zeit Hunderte von Katechumenen zu erziehen, so daß die Mission bei der Wiedereröffnung bereits 2000 Taufwerber zählte. (Missionsblätter von St. Ottilien.)

Die Oblaten des heiligen Franz von Sales im einstigen **Deutschsüdwestafrika** haben die erste Vermehrung ihres Missionspersonales um vier Patres zu verzeichnen. Ueber die Mission selber verlautet nichts Besonderes. Die St.-Benediktus-Missionsschwestern wurden überall freudigst aufgenommen. Die Missionssprengel dieses Gebietes haben eine Umbenennung erfahren. Die Präfektur Unter-Zimbebasien führt jetzt den Namen Zimbebasien; die Präfektur Ober-Zimbebasien heißt von nun an Cubango in Angola.

(Frb. k. M.)

Die Missionen in **Belgisch-Kongo** scheinen sich recht günstig zu entwickeln, wie aus mehreren Berichten des „Echo aus Afrika" zu ersehen ist. Die Prämonstratenser von Uelle haben wegen Mangels an Missionären einen Teil ihres Gebietes den Kreuzherren zur Missionierung überlassen.

Zum Apostolischen Administrator von Togo wurde P. Cessou aus der Lyoner Missionsgesellschaft ernannt.

Bischof Hunsec von Senegambien, der Nachfolger Bischofs Jalabert, klagt über die kleine Anzahl der apostolischen Arbeiter, die nicht hinreicht, um dem vordringenden Islam entsprechend entgegenzutreten.

3. Amerika.

Die Steyler Missionäre entfalten auch in Amerika eine rege Tätigkeit. Die nordamerikanische Provinz hat vor kurzem die erste apostolische Schule für Neger errichtet, um Priesterberufe unter der schwarzen Rasse heranzubilden. Das Unternehmen findet die Zustimmung des Apostolischen Stuhles und vieler Bischöfe.

Auch für Argentinien wurde ein Missionshaus zu Villa Calzada bei Buenos Aires errichtet. Die Zahl von 107 Schülern gleich bei der Eröffnung zeigt, daß ein Bedürfnis nach einer solchen Schule bestand.

(„Steyler Missionsbote.")

4. Australien und Ozeanien.

Die Mission der **Marquesas-Inseln** hat nun auch ein Aussätzigenheim bekommen. Es befindet sich auf der Insel Puamun und beherbergt dermalen 30 Kranke.

5. Europa.

Holland. In verschiedenen Städten Hollands fanden in den letzten Monaten großangelegte Missionswochen statt, die alle einen glänzenden Verlauf nahmen.

Deutschland. Auch die Katholiken Deutschlands haben wieder Beweise ihrer Missionsbegeisterung gegeben. Besonders erfreulich ist, daß man am 1. Juli l. J. in Aachen ernstlich die Gründung eines „katholisch-deutschen Vereines für missionsärztliche Fürsorge" in die Hand genommen hat. Der Verein wendet sich an die gesamte katholische Aerzteschaft Deutschlands um Förderung seiner Interessen. Die bisherigen Erfolge berechtigen zu guten Hoffnungen.

Oesterreich. Die Missionsbewegung kommt allmählich in ein rascheres Tempo. Die Einführung der unio cleri pro missionibus macht erfreuliche Fortschritte. In Wien ist die Organisation bereits durchgeführt, in Linz und anderen Diözesen sind die Vorarbeiten schon eingeleitet. Recht erfreulich ist, daß sich der Nachwuchs, die Theologen, so intensiv mit der Missionsfrage beschäftigen. Die am 5. und 6. August l. J. in St. Gabriel bei Wien abgehaltene Missionskonferenz des Theologen-Missionsverbandes dürfte wesentlich beitragen, die Missionsbegeisterung noch zu erhöhen. Die zahlreiche Teilnahme von Priestern, die 21 Schreiben, die dem verdienten Verein St. Pöltens aus Oesterreich, Deutschland, Schweiz, Holland und Italien zugekommen sind, und die huldvolle Antwort des Heiligen Vaters mögen den Theologen den Beweis erbringen, daß ihre selbstlose und solide Arbeit anerkannt und geschätzt wird. Daß ihr Streben auch in führenden Missionskreisen Beachtung findet, zeigt die Teilnahme und die begeisternden Worte des hochwürdigen P. Schwager, der trotz Kränklichkeit den weiten Weg von der holländischen Grenze nicht gescheut hat, um den jungen Herzen aus der Fülle seiner Erfahrung das Interessanteste mitzuteilen. Der Theologen-Missionsverband bildet von nun an eine selbständige Gruppe der unio cleri pro missionibus, bleibt aber sonst bei seiner alten, bewährten Arbeitsmethode. Wenn jeder Vorort so rührig arbeitet wie der von St. Pölten mit seinen eifrigen Vorständen, wird der Verband bald eine mitbestimmende Rolle im Missionsleben Oesterreichs beanspruchen können. Dem Verbande unsere besten Segenswünsche für die Zukunft!

Sammelstelle. Bisher ausgewiesen: 51.016 K 41 h. — Neu eingelaufen: Bei der Redaktion: Durch P. Bernard in Lambach, O.-Ö., für die katholischen Missionen 1000 K.

Gesamtsumme der bisherigen Spenden: 52.016 K 41 h. — Deo gratias! Um weitere gütige Spenden bitten dringend Berichterstatter und Schriftleitung.

Neueste Bewilligungen und Entscheidungen in Sachen der Ablässe.

Mitgeteilt von Pet. Al. Steinen S. J., Valkenburg (L.), Ignatius-Kolleg (Holland).

1. **Stoßgebete zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit.** 1. „O heiligste Dreifaltigkeit, die du durch deine Gnade in meiner Seele wohnest, ich bete dich an." 2. „O heiligste Dreifaltigkeit, die du durch deine Gnade in meiner Seele wohnest, mach', daß ich dich mehr und mehr liebe." 3. „O heiligste Dreifaltigkeit, die du durch deine Gnade in meiner Seele wohnest, heilige mich." 4. „Gott Vater, bleibe stets in mir, wie du stets in Jesus bleibst." 5. „Bleibe bei mir, Herr, sei meine wahre Freude."

6. „O Heiliger Geist, süßer Gast meiner Seele, bleibe bei mir und mache, daß ich immer bei dir bleibe." 7. „O Maria, mach', daß ich lebe in Gott, mit Gott und durch Gott." — 300 Tage für jedes dieser Stoßgebetchen, jedesmal (S. Poenit. 26. April 1921).

2. **Zu Ehren des Heilandes.** a) „Eucharistisches Herz Jesu, vermehre in uns Glaube, Hoffnung und Liebe." 300 Tage, jedesmal (Benedikt XV. 5. April 1917, 17. April 1917). — b) „Heiliges Herz Jesu, dir schenke ich mich ganz durch Maria." 1. 300 Tage, einmal im Tage; 2. Vollkommener Ablaß, wenn man dieses Gebetchen gewöhnlich betet, jeden Monat, gewöhnliche Bedingungen (S. Poenit. 19. Juni 1920). — c) „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." 300 Tage, jedesmal, vor dem Allerheiligsten gebetet, auch wenn dieses im Tabernakel eingeschlossen ist (S. Poenit. 15. Jänner 1920).

3. **Zu Ehren des heiligen Josef.** a) Die ersten Mittwoche der Monate. Wer an dem ersten Mittwoch eines jeden Monates einige Andachtsübungen zu Ehren des heiligen Josef verrichtet, gewinnt einen vollkommenen Ablaß. Bedingungen: Beichte, Kommunion, Besuch einer Kirche oder eines öffentlichen Oratoriums und Gebet nach der Meinung des Papstes (Benedikt XV. 1. April 1921).

b) In das Gebetchen „Zur Sühne gegen Gotteslästerungen", „Gott sei gepriesen" u. s. w. (vgl. Beringer 15, B. I, n. 535), soll nach der Anrufung „Gepriesen sei der Name der Jungfrau" u. s. w. eingeschoben werden: „Gepriesen sei der heilige Josef, ihr reinster Gemahl" (S. Cong. Rit. Benedikt XV. 23. Februar 1921; A. A. S. XIII, 158).

c) Frommer Verein vom Hinscheiden des heiligen Josef zur Hilfe der Sterbenden. Für ganz Deutschland ist ein Zentralverein dieser frommen Vereinigung errichtet worden in Köln, an Sankt Maria in der Kupfergasse, Langgasse 5. Es können sich hier nicht bloß alle Gläubigen, sondern auch alle Priester einschreiben und den vorgeschriebenen Tag für die zu lesende heilige Messe bestimmen lassen (gegen Einsendung einer Mark zur Bestreitung der Unkosten).

4. **Toties-quoties-Portiunkula-Ablaß.** Durch Breve vom 26. April 1921 wurde durch unseren Heiligen Vater Benedikt XV. dieser Ablaß auf alle Tage des Jahres ausgedehnt, doch nur für die Portiunkula-Kapelle selbst von Assisi und nicht für irgend eine andere Kirche (A. A. S. XIII, 298 sqq.).

5. **Aus dem Vereinsleben.** a) Verein der Glaubensverbreitung. Bis jetzt hatte dieser Weltverein nur zwei Zentralräte in Lyon und Paris. Am 1. März 1921 wurde für Italien ein eigener geschaffen und der ganze italienische Verein unmittelbar unter die Propaganda gestellt (A. A. S. XIII, 202 sq.).

b) Unio Cleri pro missionibus. Sie erhielt das neue Privileg, daß ihre Priestermitglieder von der Einschreibung der in die Skapulierbruderschaften Aufgenommenen dispensiert sind (4. März 1920 von Sr. Heiligkeit Benedikt XV. verliehen).

c) Unio Apostolica Sacerdotum. Durch Breve vom 17. April 1921 spendete der Heilige Vater Benedikt XV. diesem ausgezeichneten Priestervereine sein allerhöchstes Lob. Jene Unio, die in der Kapelle des heiligen Dionysius in der Herz-Jesu-Basilika auf Montmartre errichtet ist, wurde zur Primaria erhoben. Alle Fehler, die bis dahin bei der Errichtung, Aggregation und Aufnahme begangen worden sind, werden hiemit saniert. Neu wurden folgende Gnaden verliehen:

I. Ablässe: 1. Vollkommene: am Tage des Eintrittes, der Ablegung der Promissio stabilitatis; bei der jährlichen Versammlung, sei sie eine General-, National- oder Diözesanversammlung, wenn die Mitglieder bei ihr die Weihe an das göttliche Herz Jesu und an die Mutter Gottes mit den bekannten Formeln erneuern; am Titularfeste, dem Feste des heiligsten Herzens Jesu; am Tage der monatlichen Recollectio für die Mitglieder und alle Priester, die an ihr teilnehmen. Bedingungen die vier gewöhnlichen. — 2. Unvollkommene: 7 Jahre und 7 Quadragenen für die Doppelweihe bei den monatlichen Zusammenkünften; 300 Tage, jedesmal, für die Weihe an die Mutter Gottes. Alle Ablässe sind zuwendbar.

II. Privilegien: Das Altarprivileg viermal in der Woche. Zuwendung des Toties-quoties-Sterbeablasses durch Segnung von Kruzifixen. Segnung von Rosenkränzen mit den Dominikaner- und Kreuzherrenablässen. Segnung und Auflegung des fünffachen Skapulieres mit der einen kurzen Formel, vorausgesetzt, daß man die Erlaubnis zur Segnung und Auflegung der einzelnen Skapuliere bereits besitzt. Geschieht die Aufnahme zur Zeit eines großen Volkskonkurses bei Gelegenheit von Wallfahrten oder Missionen, so kann dieselbe „conglobatim" geschehen, d. h. nach der Segnung der Skapuliere, die die Gläubigen bei sich behalten, sollen diese sich selbst dieselben auflegen und der aufnehmende Priester spricht dann die Aufnahmeformel. In diesem letzteren Falle ist von der Einschreibung ins Bruderschaftsbuch Dispens erteilt worden (A. A. S. XIII, 302 sqq.).

d) Einschreibung der Namen in das Vereinsalbum. Bei den zuständigen Behörden in Rom steht es zweifelsohne fest, 1. daß jeder kirchliche Verein, der durch ein Errichtungsdekret von der kirchlichen Behörde errichtet worden ist, durch dieses Dekret vor der Kirche die Rechte einer moralischen Persönlichkeit erlangt hat; 2. daß somit die Namen aller, die in einen errichteten Verein aufgenommen worden sind, wenn die Aufnahme gültig sein soll, eingeschrieben werden müssen; es sei denn, daß derjenige, der aufnimmt, von dem Einschreiben rechtmäßig dispensiert ist, wie es z. B. die Priestermitglieder der Unio Cleri für die Skapulierbruderschaften sind. — Dies sei bemerkt, um der Einführung einer verhängnisvollen Praxis vorzubeugen, die vielleicht durch die Ausführungen im 3. Heft dieser Zeitschrift, S. 410 ff., herbeigeführt werden könnte.

Erlässe des Apostolischen Stuhles.

Zusammengestellt von Dr W. Grosam, Professor der Pastoraltheologie in Linz.

(Normen für die Approbation neuer Ordensgenossenschaften.) Mit Dekret vom 6. März 1921 hat der Heilige Vater die Normen bestätigt, nach welchen die S. C. de Religiosis bei der Approbation neuer Ordensgenossenschaften vorgeht. Es handelt sich um eine Neubearbeitung des ersten Teiles der im Jahre 1901 veröffentlichten „Normae" im selben Gegenstande auf der Grundlage des neuen Rechtsbuches der Kirche ohne wesentliche Aenderungen. Die Herausgabe von Uebersetzungen des lateinischen Textes ist nur mit Erlaubnis des Heiligen Stuhles gestattet. (A. A. S. XIII, 312 ss.)

(Neue katholische Universitäten.) An der Universität Warschau wurde eine katholische Fakultät der kirchlichen Wissenschaften mit dem Rechte, das Doktorat der Theologie, des kanonischen Rechtes und der Philosophie zu verleihen, mit Dekret der Seminar- und Hochschulkongregation vom 4. April 1920; in Lublin eine katholische Universität mit zwei Fakultäten für Theologie und kanonisches Recht mit Dekret derselben Kongregation vom 25. Juli 1920; und in Mailand eine katholische Universität unter dem Titel vom heiligsten Herzen Jesu mit vorläufig zwei Fakultäten, einer philosophischen und einer juridischen, mit Dekret dieser Kongregation vom 25. Dezember 1920 kanonisch errichtet. (A. A. S. XIII, 319 ss.)

(Normen für die Besetzung vakanter Bistümer in Mexiko und der Diözesen des lateinischen Ritus in Polen.) Analog den Bestimmungen, welche für die Besetzung vakanter Bistümer in Nordamerika, Kanada, Schottland und Brasilien erlassen wurden (vgl. diese Zeitschrift 1917, S. 196, 611; 1921, S. 305, 474), hat die Konsistorialkongregation nun auch ein Vorschlagsrecht der Bischöfe in der Republik Mexiko und der Bistümer des lateinischen Ritus in Polen für vakante Bischofstühle dieser Länder normiert. (A. A. S. XIII, 379 ss.; 430 ss.)

(Weihe der exempten Benediktineräbte.) Da die Aebte des Benediktinerordens der Exemption von der bischöflichen Jurisdiktion teilhaft sind, kann ihre Weihe nur mit Ermächtigung des Apostolischen Stuhles vorgenommen werden. Die Einholung des Apostolischen Mandates in jedem einzelnen Falle führte naturgemäß zu Verzögerungen der Abtweihe. Ueber Bitte des Abbas Primas des Benediktinerordens hat nun der Heilige Vater ein- für allemal ein allgemeines Apostolisches Indult gewährt, auf Grund dessen die Weihe eines kanonisch erwählten Benediktinerabtes vom Diözesanbischof, in dessen Gebiet das betreffende Kloster liegt, und wenn dieser Bischofstuhl vakant ist oder der Diözesanbischof verhindert ist oder seine Zustimmung gibt (was aus einem schriftlichen Dokument feststehen muß), von jedem mit dem Heiligen Stuhle in Kirchengemeinschaft stehenden Bischofe vorgenommen werden darf. (A. A. S. XIII, 416 s.)

Verschiedene Mitteilungen.

(An dieser Stelle werden u. a. wissenschaftliche Anfragen an die Redaktion beantwortet; sie sind durch ein Sternchen (*) gekennzeichnet.)

I. **(Verpflichtung sich an das Diözesandirektorium zu halten?)** Adalbert, ein Ordensmann, soll die Stelle eines Messelesers bei Missionsschwestern versehen, denen der Bischof eine Kirche der Diözese für ihren Gottesdienst anvertraut hat. Da diese Missionsschwestern einem Mönchsorden affiliiert sind, beten sie, obwohl sie für gewöhnlich das Officium parvum B. M. V. rezitieren, jeden Tag die Vesper, an Festtagen sogar das ganze Offizium nach dem Direktorium dieses Ordens. Adalbert kommt in die Sakristei, um seine erste heilige Messe in seinem neuen Wirkungskreise zu lesen. Aber gleich bei der Vorbereitung findet er eine Schwierigkeit, und stellen sich Zweifel ein; denn es liegen zwei Direktorien auf: das der Diözese und das des Ordens, dem die Schwestern affiliiert sind. Nun weiß er nicht, nach welchem Direktorium er die heilige Messe lesen soll.

Das Diözesandirektorium, glaubt Adalbert, verpflichtet ihn nicht, denn wenn auch die Kirche keine Regularkirche im eigentlichen Sinne ist, so ist sie doch Ordensschwestern zur Benützung übergeben. Aber auch das von den Schwestern aufgelegte Direktorium des Ordens, so meint Adalbert, kann ihn nicht verpflichten: weil die Kirche den Schwestern nicht gehört dieselben nicht das ganze Offizium täglich gemeinschaftlich beten, zu dem von ihnen zu betenden Offizium nicht durch das Kirchengesetz, sondern nur durch ihre Konstitutionen verpflichtet sind, somit auch kein eigenes Direktorium haben, sondern sich des Direktoriums eines Klosters bedienen, dem sie affiliiert sind.

Weil Adalbert als einziger ständiger Messeleser in der Kirche der Rector Ecclesiae ist, so glaubt er als solcher auch die Rechte auf die Kirche zu haben; und weil er als Ordensmann das Brevier nach dem Direktorium seines Ordens betet, so glaubt er auch die heilige Messe nach demselben Direktorium lesen zu dürfen. Um aber allen Zweifeln ein Ende zu machen, entschließt sich Adalbert, der sehr gewissenhaft ist, den Bischof zu bitten, ihm die Erlaubnis zu geben, die heilige Messe nach dem eigenen Direktorium zu lesen.

1. Hat Adalbert seine Zweifel richtig gelöst?

2. Kann ihm der Bischof die erbetene Erlaubnis geben?

1. Nach dem Decretum Urbis et Orbis vom 9. Dezember 1895, Nr. 3862, ist jeder Priester, der in einer fremden Kirche zelebriert, verpflichtet, sich nach dem Direktorium der Kirche zu richten, wenn nicht nach dem Direktorium der Kirche eine Missa privata votiva oder eine Missa de Requiem erlaubt ist, in welchem Falle der Priester sich nach dem Direktorium der Kirche oder nach seinem eigenen richten darf.

2. Da, wie eingangs gesagt ist, der Bischof den Missionsschwestern die Kirche für die Abhaltung des Gottesdienstes anvertraut hat, so sind diese Schwestern, vorausgesetzt, daß sie das Ordensdirektorium, dessen

sie sich für das Abbeten des Offiziums bedienen, als ihr proprium zu betrachten berechtigt sind, auch berechtigt, es in der Sakristei für die heiligen Messen aufzulegen, und sind dann alle Priester, welche in der Kirche zelebrieren, verpflichtet, sich darnach zu richten (vgl. S. R. C. 27. Jänner 1905, Nr. 4150, Ratisbonen; 22. April 1910, Nr. 4319, Secov).

Es könnte in Zweifel gezogen werden, ob die Missionsschwestern berechtigt sind, das Ordensdirektorium des Klosters, dem sie affiliiert sind, als ihr proprium anzusehen. Nach einer Entscheidung der S. R. C. vom 28. Februar 1914 (A. A. S. vol. VI, p. 118) müssen die regulären Orden sowie jene Kongregationen und Institute beiderlei Geschlechtes, die vom Apostolischen Stuhle approbiert sind und unter der Leitung eines Generalpräses stehen, ein eigenes Kalendarium (Direktorium) haben, wenn sie ad recitationem divini Officii verpflichtet sind. Andere Kongregationen und Institute haben das Diözesandirektorium zu benützen unter Anfügung der ihnen gestatteten Offizien.

Die Missionsschwestern, die einem Mönchsorden affiliiert sind, stehen unter der Leitung des Generalpräses des Ordens; sie sind durch ihre Konstitutionen verpflichtet, täglich die Vesper und an Festtagen das ganze Offizium nach dem Direktorium des Ordens zu beten. Also müssen sie ihr eigenes Ordensdirektorium in der Sakristei auflegen.

Sollte die vorzitierte Entscheidung der S. R. C. hier nicht zutreffen, weil die Missionsschwestern noch nicht von Rom approbiert sind und nicht das ganze kanonische Offizium täglich gemeinsam beten, so könnte doch geltend gemacht werden, daß diese Missionsschwestern bereits eine nach can. 26 des Codex jur. can. gerechtfertigte, von ihrem Mutterkloster überkommene Gewohnheit besitzen, die nach can. 28 in vierzig Jahren Gesetzeskraft erlangen kann, und somit berechtigt sind, die eingeführte Gewohnheit aufrecht zu erhalten. Sie scheinen daher berechtigt, das Direktorium, nach welchem sie das Ordensbrevier beten, auch für die Zelebration der Messe aufzulegen. Ein Urteil darüber zu fällen, steht jedenfalls nicht dem Rector Ecclesiae zu.

Wenn aber die Missionsschwestern nicht berechtigt sein sollten, das Ordensdirektorium als ihr proprium aufzulegen, so müßte das Diözesandirektorium als das allein maßgebende aufgelegt werden nach der oben zitierten Entscheidung der S. R. C. vom 28. Februar 1914 (vgl. 17. Juli 1896, Nr. 3927, 1. et 2. Parisien seu Congr. Fratr. S. Vincentii a Paulo.

Wenn Adalbert glaubt, daß er als Messeleser sich als Rector Ecclesiae betrachten und als solcher sein eigenes Ordensdirektorium in der Kirche auflegen könnte, so ist er im Irrtum. Denn nicht ein einzelner Ordensmann, dem als Privatperson die Administration einer Kirche anvertraut ist, sondern nur eine Genossenschaft, die ihn als ihren Vertreter mit der Administration betraut hat, kann das eigene Direktorium in der Kirche auflegen (S. R. C. 15. Dezember 1899, Nr. 4051, 1, 2 et 3. Urbis, 7. April 1876, Nr. 3397, 1, 2 et 3. Missionar. Oblatorum Immac. Concept. B. M. V.).

2. Eine Erlaubnis, die heilige Messe in einer Kirche, einem öffentlichen oder halböffentlichen Oratorium nach dem eigenen Direktorium zu lesen, kann auch der Bischof dem Adalbert nicht geben. Ein Bischof kann, wie die S. R. C. (11. Juni 1605, Nr. 179, 1. Visen.) erklärt hat, nicht Judex sein „ad declaranda dubia super sacris ritibus et caeremoniis exorta", er kann daher umsoweniger von einem einer Erklärung gar nicht bedürftigen Decretum Urbis et Orbis für einen einzelnen Priester eine Ausnahme gestatten. Er ist vielmehr selbst verpflichtet, in einer Säkularpfarrkirche, die er selbst einer Ordensgenossenschaft für die Abhaltung des Wallfahrtsgottesdienstes anvertraut hat, obwohl in derselben auch der Pfarrgottesdienst abgehalten wird, die heilige Messe gleichwie auch der Pfarrer und dessen Vikare nach dem Direktorium der Ordensgenossenschaft zu lesen, wenn er in dieser Kirche zelebriert (S. R. C. 27. Jänner 1905, Nr. 4150, Ratisbonen).

Wenn Adalbert bei den Missionsschwestern in der Sakristei neben dem Ordensdirektorium auch noch das Diözesandirektorium aufgelegt gefunden hat, so ist dieses dahin zu erklären, daß man in Klöstern das Diözesandirektorium zur Bequemlichkeit für Weltpriester, welche in der Ordenskirche zelebrieren wollen, bereit hält, damit dieselben, wenn sie etwa an einem Tage, an welchem sie nicht verpflichtet sind, sich nach dem Ordensdirektorium zu richten, in der Sakristei nachsehen können, welche Messe im Diözesandirektorium angemerkt ist.

Seckau. P. Petrus Döink O. S. B.

II. **(Von den Beichtvätern und den Beichten der Klosterfrauen.)** Nachdem Meinungsverschiedenheiten an den Tag getreten sind hinsichtlich der Auslegung von can. 520, 521, 522, 876, die sich auf die Beichtväter und Beichten der Ordensfrauen beziehen, sowie der Antwort, welche über diesen Gegenstand von der päpstlichen Kommission am 24. November 1920 veröffentlicht wurde, dürfte es vielleicht nicht ganz ohne Interesse sein, den Inhalt von zwei Schreiben des Kardinals Gasparri an das Ordinariat von Luxemburg zu erfahren, die Bezug haben auf diese aktuelle Frage.

An erster Stelle handelt es sich um die kleineren Niederlassungen von Klosterfrauen, die weniger als sechs Schwestern zählen; und es fragt sich, ob auch ihnen eigens Beichtväter bestellt werden müßten, oder ob dieselben etwa nicht wie die übrigen Gläubigen sich selber die Beichtgelegenheit suchen könnten? Bekanntlich hat sich Prälat Dr Leitner für das erstere eingesetzt, und zwar auf Grund des neuen Kirchenrechtes, das einen Unterschied nicht kennt; ferner betonte er auch noch, daß das entgegenstehende Sonderrecht für die Diözese Linz, vom 3. Juli 1916 (in dieser Zeitschrift 1916, S. 898), durch den Kodex aufgehoben sei. Die Berechtigung dieser Schlußbemerkung ist nicht ganz einzusehen, weil can. 4 doch einen ausdrücklichen Widerruf in einem solchen Fall verlangen würde.

An zweiter Stelle kommt die Gültigkeit der Beicht in Betracht, die einem Priester abgelegt wird im Kloster selbst zum Zweck der Be-

ruhigung des Gewissens. Dieser Priester braucht nur die gewöhnliche Vollmacht zu besitzen zum Beichthören der Frauen; der Ort jedoch, wo diese Beicht geschehen soll, ist entweder die Kirche, oder die öffentliche und halböffentliche Kapelle, oder auch noch jener Raum, der rechtmäßig zum Beichthören der Frauen bezeichnet worden ist. Geschieht nun die Beicht dennoch anderswo auf Begehren der Klosterfrau selbst, so hält Creusen (Vermeersch-Creusen, Summa, 2 ed. n. 190) dieselbe nicht für ungültig. Diese Meinung bezeichnet er als „solide probabilis" und verteidigt sie im Gegensatz zu einem längeren Artikel des P. Dietti und ungeachtet der Antwort vom 24. November 1920 (cf. Nouv. Revue Theol. 1920, I, II; Religieux et Religieuses, 2 ed. p. 38). Wenn nun P. J. Creusen (Summa, l. c.) sich dabei auf das erwähnte Schreiben vom 3. Juli 1916 an den Bischof von Linz beruft und darin für seine eigene Auslegung eine Stütze finden möchte, so ließe sich einwenden, daß dem Bischof eben die Vollmacht verliehen wurde, einen passenden Ort zu bezeichnen, an welchem zum Zweck der Beichtablegung ein Beichtstuhl sich vorfinden muß (sed semper in confessionali, crate interposita).

Hier folgen nun die Bestimmungen für die Diözese Luxemburg, welche sich aus den zwei Schreiben des Kardinals Gasparri ergeben, und die vom bischöflichen Ordinariate im offiziellen kirchlichen Anzeiger zur Kenntnis gebracht werden unter dem Datum des 18. Mai 1921 (51. Jahrg., 5, n. 16, S. 26): „Wir bringen hiemit zwei Entscheidungen zur Kenntnis, welche Seine Eminenz der hochw. Herr Kardinal-Staatssekretär Gasparri als Vorsitzender der päpstlichen Kommission zur authentischen Interpretation des Codex jur. can. auf zwei Anfragen bezüglich des Beichthörens weiblicher Religiosen mittels Schreibens vom 16. Jänner d. J. getroffen hat.

Aus der ersten Entscheidung ergibt sich, daß die Verpflichtung zur Ernennung eines ordentlichen und außerordentlichen Beichtvaters für jede einzelne Niederlassung weiblicher Religiosen besteht, auch wenn dieselbe weniger als sechs Mitglieder zählt. Demgemäß veranlassen wir hiedurch die hochw. Herren Pfarrer solcher Gemeinden, in denen eine weniger als sechs Mitglieder zählende Niederlassung weiblicher Religiosen besteht, die zurzeit des ordentlichen und außerordentlichen Beichtvaters entbehrt, wegen der Ernennung solcher Beichtväter alsbald bei uns schriftlich vorstellig zu werden.

Die zweite Entscheidung verweist auf die seitens der Interpretationskommission unterm 24. November 1920 erteilte Antwort, inhalts deren die von einer Religiosen gemäß can. 522 zur Beruhigung ihres Gewissens bei einem vom Ortsordinarius für weibliche Personen approbierten Beichtvater abgelegte Beichte nur dann gültig ist, wenn sie in einer Kirche oder öffentlichen oder halböffentlichen Kapelle — aut in loco ad audiendas confessiones mulierum legitime destinato — abgelegt wird. Luxemburg, den 18. Mai 1921. Das Bischöfl. Ordinariat."

Vom nämlichen Standpunkt interessant und wichtig ist auch eine Anmerkung von P. Vermeersch S. J. (Periodica de re Canon. et mor. 10,

p. 15 inter Diss.) bezüglich der Antwort vom 24. November 1920: „Forma tamen sua exteriore, responsio locum esse sinit dubio utrum de condicione valoris an purae liceitatis agatur. Et quamvis persuasum habeamus agi de condicione valoris, quia jurisdictio specialis ... non est secundum se condicio solius liceitatis, fatemur tamen non mirari quod non unus scriptor diversam conclusionem propugnet."

Echternach. P. J. B. Raus C. Ss. R.

Einladung zum Bezug

des 75. Jahrganges der Quartalschrift 1922.

Mit dem innigsten und aufrichtigsten Danke an alle P. T. **Mitarbeiter** und **Bezieher** der Quartalschrift im In- und Auslande schließen wir den gegenwärtigen Jahrgang. Der Hilfe und dem Entgegenkommen der P. T. Abonnenten im Auslande, vor allem in Deutschland, in der Schweiz, in Luxemburg und Amerika danken wir es, daß wir die Zeitschrift trotz der trostlosen wirtschaftlichen Lage Deutschösterreichs auf der alten Höhe halten konnten. Es soll nicht verschwiegen werden, daß eine große Anzahl reichsdeutscher Abonnenten aus freien Stücken den Bezugspreis nicht selten bedeutend zugunsten der deutschösterreichischen Abnehmer überzahlte. Für diese edelmütigen Spenden sei auch an dieser Stelle der wärmste Dank ausgesprochen. Besonderer Dank gebührt auch unserem hochwürdigen Vertreter in Amerika, welcher die vielen Arbeiten, die mit der Vertretung unserer Zeitschrift verbunden waren, großmütig ohne jedes Entgelt leistete. Ein herzliches „Vergelt's Gott!" dafür.

Seit der letzten Festsetzung des Bezugspreises sind eine Reihe von Teuerungswellen über Oesterreich hinweggegangen. Die Preise der Bücher, Zeitschriften und Zeitungen haben eine riesige Steigerung erfahren. Die fast ins Aschgraue gehende Verteuerung aller für die Herstellung der Quartalschrift benötigten Artikel, die kolossal gestiegenen Arbeitslöhne und der veränderte Stand der Valuten machen eine teilweise Neuregelung des Bezugspreises notwendig.

Für das Jahr 1922 kostet also die Quartalschrift für Abonnenten in **Deutschösterreich** 100 dö. K, in **Ungarn** 100 ungar. K, in **Jugoslawien** 80 jugoslaw. K, in der **Tschechoslowakei** 20 tschech. K, in **Polen** 200 poln. Mk., in **Deutschland** 20 Mk., in der **Schweiz, Luxemburg, Elsaß-Lothringen** 10 Fr., in **Südtirol** und **Italien** 10 Lire, in **Holland** 4 Gulden, in **Amerika** 2 Dollar.

Der Bezugspreis ist unbedingt in der Währung jenes Landes zu entrichten, in dem sich der Besteller befindet; die Einzahlung erfolgt am besten im Wege der von der Quartalschrift eröffneten Kontos bei den Postscheck-Aemtern, deren Verzeichnis sich auf der letzten Umschlagseite befindet.

Es ist wohl nicht nötig zu betonen, daß die 100 dö. K, welche von den Abonnenten in Deutschösterreich angefordert werden, nicht die wirklichen Herstellungskosten eines Exemplares der Zeitschrift ausmachen. Wer einigermaßen in die heutigen Satz-, Druck- und Papierkosten eingeweiht ist, weiß, daß der angeführte Betrag nicht einmal die Hälfte der tatsächlichen Kosten darstellt. Dasselbe gilt noch mehr von dem Bezugspreis in polnischen Mark. Im verflossenen Jahre konnten wir mit 30 poln. Mk. kaum die Versendungskosten bestreiten. Zur Deckung des Abganges verwenden wir auch im kommenden Jahre wieder den jeweiligen Kursgewinn, der durch die Einzahlungen in ausländischer Valuta erzielt wird, ein Vorgehen, das wir umsomehr beibehalten, weil es im In- und Auslande vielfach begeisterte Zustimmung gefunden hat.

Da die Verwaltung der Quartalschrift alles getan hat, was in ihren Kräften war, um allen Priestern den Bezug der Zeitschrift zu ermöglichen, bittet sie die bisherigen P. T. Abonnenten, auch in Zukunft der Zeitschrift treu zu bleiben und ihr neue Freunde zu werben.

Die Administration der Theol.-prakt. Quartalschrift.